# تاريخ الفلسفة

اميل برهييه

# الفلسفة اليونانية



ترجمة

جورج طرابيشي

الفلسفة اليونانية

جميع الحقوق محفوظة
لدار الطليعة للطباعة والنشر

بيروت ـ لبنان

ص. ب ١١١٨١٣

تلفون ٣١٤٦٥٩
٣٠٩٤٧٠

الطبعة الاولى

حزيران ( يونيو ) ١٩٨٢

الطبعة الثانية

أيلول (سبتمبر) ١٩٨٧

اميل برهييه

# تاريخ الفلسفة

الجزء الاول

# الفلسفة اليونانية

ترجمة

جورج طرابيشي

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

هذه ترجمة كتاب

# HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

PAR

EMILE BREHIER

TOME PREMIER

**L'ANTIQUITE ET LE MOYEN AGE**

**1**

INTRODUCTION-PERIODE HELLENIQUE

**Presses Universitaires de France**
**EDITION REVUE ET MISE A JOUR**
**PAR PIERRE MAXIME SCHUHL**
**ET MAURICE DE GANDILLAC**
**PARIS 1981**

# مدخل

لاح في بعض الآونة ان تاريخ الفلسفة لا يمكن ان يكون سوى عقبة في وجه الفكر الحي ، عبئاً على من يندفع صوب الحقيقة وعائقاً له . يقول امرسون على لسان الطبيعة : « حذار أن تؤمن بالماضي ! فأنا أعطيك العالم جديداً ، ما اخلولق ريعانه. قد تتصور ، في ساعات الفراغ ، أن وراءك من التاريخ والادب والعلم ما يكفي ليستنفد الفكر وليعين لك مستقبلك وكذلك كل مستقبل . ولكن في الساعات التي يصحو فيها الفكر ويصفو سيتبين لك أن ما من سطر قد خُطَّ بعد»[1]. كلمات ما كان لغير رائد من الرواد الفاتحين ، يخشى على حرية المستقبل من ضغينة الماضي الصماء ، ان ينطق بها . وتلك هي ايضاً ، بمعنى آخر ، حرية الفكر التي كان ديكارت يحامي عنها ضد قوى الماضي ، بتعميره من جديد ، بيديه هو نفسه ، صرح الفلسفة .

صحيح أن أسباباً كثيرة قد تحمل المرء على مهابة الماضي ، ولا سيما اذا ما ادعى هذا الماضي أن من حقه أن يستمر في الحاضر وان يتأبد ، كما لو أن مجرد الديمومة تكسِب صاحبها حقاً . غير ان التاريخ هو على وجه الدقة ذلك العلم الذي يرى الى الماضي من حيث هو

---

(١) سيرة ذاتية AUTOBIOGRAPHIE ، م ١ ، ص ٢٧٣ ، ترجمة ر . ميشو .

ماضٍ ، والذي كلما أوغل فيه اكثر رأى في كل آن من آنائه أصالة منقطعة الند لن تتكرر ثانية ابداً . ما التاريخ اذن بقيد ، وانما هو في الفلسفة كما في اي مضمار آخر محرِّر حقيقي . فهو وحده الذي يمكن له ، بما يضعه في متناولنا من رؤى متنوعة للعقل البشري ، ان يستأصل شأفة التحيزات وان يعلق ما كان متسرعاً من الاحكام .

لكن هل ثمة من إمكان لنظرة شاملة تُلقى على الماضي الفلسفي ؟ أليس من المرجح ، بحكم التعقيد الهائل في الوقائع ، أن تكون مثل هذه النظرة عسيرة للغاية اذا لم تفرز وتتخير وشاءت فقط ان تسلس قيادها لإيقاع أفكار لا حصر لـكثرتها وتنوعها ، أو ان تكون سطحية اذا ما فرزت وتخيرت ؟ انه لمن المحقق أننا لا نستطيع ان نتمثل الماضي بدون ان نصنِّف الوقائع بطريقة او بأخرى ؛ وهذا التصنيف يستلزم بعض مسلمات . وبالفعل ، ان فكرة التنطع لكتابة تاريخ للفلسفة تفترض بذاتها ان تكون المشكلات الثلاث التالية قد طُرحت ووُجد لها الحل ، ولو بصورة مؤقتة :

١ ـ ما أصول الفلسفة وما حدودها ؟ هل بدأت الفلسفة في القرن السادس ق.م في الجزر الايونية ، كما يفترض مأثور يرقى بأصله الى ارسطو ، أم ان لها اصلاً اقدم وابعد إيغالاً في الزمن سواء أفي الأصقاع الاغريقية أم في الامصار الشرقية ؟ وهل في مقدور مؤرخ الفلسفة ومن واجبه أن يقتصر على تتبع تطور الفلسفة في اليونان وفي ديار الحضارة ذات الأصل الاغريقي ـ الروماني ، أم يتعين عليه أن يتوسع بنظرته لتشمل الحضارات الشرقية ؟

٢ ـ ثانياً ، الى اي حد والى أي مدى ينعُم الفكر الفلسفي بتطور مستقل بذاته بما يكفي لاتخاذه موضوعاً لتاريخ متميز عن تاريخ سائر العلوم العقلية ؟ أفليست الرابطة التي تربطه بالعلم والفن والدين والحياة السياسية أوثق من أن تبيح اتخاذ المذاهب الفلسفية موضوعاً

لبحث منفصل ؟

٣ ـ اخيراً ، هل يجوز لنا الكلام عن مسار مطَّرد أو عن تقدم للفلسفة ؟ أم أن الفكر البشري يمتلك من البداية جميع الحلول الممكنة للمشكلات التي يطرحها ، ولا يفعل بعد ذلك سوى ان يكرر نفسه الى ما لا نهاية ؟ أم أن المذاهب الفلسفية يقوم بعضهامقام بعضها الآخر اعتباطاً واتفاقاً ؟

اننا لا نعتقد أن لأي من هذه المشكلات الثلاث حلاًّ صارماً باتراً ، بل نرى أن كل الحلول التي أعطيت لها تنطوي على مسلمات ضمنية . ومع ذلك لا مناص لنا من اتخاذ موقف بصدد هذه المسائل ان كنا نريد ان نطرق باب تاريخ الفلسفة : والموقف الوحيد الممكن هو أن نزيح النقاب بأقصى قدر من الجلاء عن المسلمات المتضمَّنة في الحل الذي نأخذ به .

( ١ )

تبقى المسألة الاولى ، مسألة الاصول ، بلا حل محدد . فالى جانب اولئك المؤرخين الذين جعلوا مع ارسطو من طاليس ، في القرن السادس ق .م ، الفيلسوف الاول ، وُجد في اليونان مؤرخون آخرون رجعوا بأصول الفلسفة الى ما قبل الحضارة الاغريقية ، الى الاقوام التي كان يقال لها « البرابرة » : فديوجينس اللايرتي يحدثنا ، في مقدمة كتابه **حياة الفلاسفة** ، عن الوجود القديم شبه الخرافي للفلسفة لدى الفرس والمصريين . هكذا تتواجه حتى في العصور القديمة أطروحتان : هل الفلسفة ابتكار ابتكره الاغريق أم هي ميراث اخذوه عن « البرابرة » ؟

يلوح أن المستشرقين يؤيدون ثانية هاتين الاطروحتين طرداً مع ما يكشفونه لنا من أمر الحضارات السابقة للحضارة الاغريقية ، نظير حضارة مصر أو حضارة بلاد ما بين النهرين اللتين كان بينهما وبين حواضر ايونيا ، مهد الفلسفة الاغريقية ، تماس واتصال . وإنه لمن

المتعذر ان ينكر المرء صلة القرابة الفكرية بين الدعوى المعروفة التي قال بها أول فيلسوف اغريقي ، طاليس ، والتي ارجعت أصل كل شيء الى الماء ، وبين مطلع قصيدة الخلق التي نظمت قبل ذلك بقرون عديدة في بلاد ما بين النهرين : « يوم لم تكن السماء في الاعالي قد سُمِّيت بعد ، ويوم لم يكن للارض في الأداني من اسم ، من آبسو الاولي ، أبيهم ، ومن تيامات الصاخبة ، أمهم جميعاً ، امتزجت المياه في واحد[٢] ». وتكفي نصوص كهذه على أية حال لتبيِّن لنا ان طاليس لم يكن مبتدع نظرية مبتكرة في نشأة الكون : فالصور النَشْكَوْنية[٣] التي ربما جاز القول بأنه أوضحها وجلاها كانت موجودة منذ عهود عديدة . ولنا ان نرهص بأن فلسفة الطبيعيين الايونيين الأوائل ربما كانت شكلاً جديداً من تصورات سحيقة القدم .

لقد تأدت أحدث الابحاث في مجال تاريخ الرياضيات الى استنتاج مماثل . فمنذ ١٩١٠ كتب ج . ميلو MILHAUD يقول : « من المحقق أن المعطيات التي راكمها الشرقيون والمصريون في مجال الرياضيات كانت اغنى واعظم اهمية بكثير مما كانت تذهب إليه الظنون إجمالاً قبل عشر خلت من السنوات[٤] » .

واخيراً ، تمخضت مباحث الانتروبولوجيين حول المجتمعات الدنيا عن معطيات جديدة زادت مشكلة أصل الفلسفة تعقيداً . وبالفعل ، تتصف الفلسفة الاغريقية بسمات عقلية لا نجد من نظير لها إلا في ذهنية بدائية . فالمعاني التي يتعاطى وإياها الفلاسفة الاوائل ، نظير

---

(٢) ديلابورت : بلاد ما بين النهرين LA MÉSOPOTAMIE ، مكتبة التركيب التاريخي ، ١٩٢٣ ، ص ١٥٢ .

(٣) النشكونية : نسبة الى نظرية نشأة الكون COSMOGONIE . «م».

(٤) دراسات جديدة في تاريخ الفكر العلمي NOUVELLES ETUDES SUR L'HISTOIRE DE LA PENSEE SCIENTIFIQUE باريس ١٩١٠ ، ص ١٢٧ .

فكرة القدر والعدالة والنفس والإله ، ما هي بمفاهيم ابتدعوها وانشؤوها بأنفسهم ، وانما هي افكار شعبية ، تصورات جماعية عثروا عليها . هذه المفاهيم هي التي تقوم لهم ، فيما يبدو ، مقام الترسيمات أو المقولات لتصور الطبيعة الخارجية . فالفكرة التي انتهى اليها الطبيعيون الايونيون عن نظام الطبيعة ، بوصفها مُحْتَشَداً منتظماً من كائنات أو من قوى يعين لها القدر الاعلى حدودها، انما مردها الى إسقاط النظام الاجتماعي على العالم الخارجي : وربما لم تكن الفلسفة ، في أصلها ، إلا ضرباً من استعارة اجتماعية رحبة . كما أن وقائع غريبة كالرمزية العددية التي قال بها الفيثاغوريون ، الذين كانوا يفترضون ان « الوجود عدد » ، ربما كانت قابلة للتفسير بذلك الشكل الفكري الذي أسماه مؤخراً فيلسوف الماني « الفكر البنياني - المورفولوجي » للبدائيين والذي قابله بالفكر الوظيفي القائم على مبدأ السببية ؛ وكما أن قبيلة الزوني الاميركية الشمالية تقيم تناظراً بين انقسام سلالتها الى سبع بطون وبين الانقسام السباعي للقرية ، ولمناطق العالم ، وللعناصر ، وللزمن ، كذلك يبتدع الفيثاغوريون أو حتى افلاطون في **محاورة تيماوس** باستمرار تناظرات عديدة من النوع نفسه[٥] . وتبدو لنا المشابهة التي تقيمها **محاورة تيماوس** بين الفواصل بين الكواكب وبين السلم الموسيقي كيفية واعتباطية تماماً ، ويستعصي علينا النفاذ الى منطق **المشاركة** الذي درسه ل .ليفي - برول في مباحثه عن العقلية البدائية .

ان يكن ذلك هو واقع الحال ، فإن مذاهب الاغريق الفلسفية الاولى لن تكون في هذه الحال بدائية على الاطلاق ؛ بل ستكون شكلاً

(٥) كاسيرر : **التصور الشكلي في الفكر الاسطوري** DIE BEGRIFFSFORM IN MYTHISCHEN DENKEN ، لايبزغ ، ١٩٢٢ .

مكتملاً لفكر اقدم عهداً بكثير . وربما كان علينا ان نبحث في هذه العقلية تحديداً عن الاصل الحقيقي للفكر الفلسفي او على اية حال لواحد من مظاهره[٦] . ولم يجانب أ . كونت الصواب لما راى في ما اسماه بالصنمية جذر التصور الفلسفي للكون ؛ اما وقد توافرت لنا الآن ، بفضل الفن الشعبي والدراسات عن الشعوب غير المتمدينة ، معرفة اوضح وارسخ اسساً بذهنية البدائيين ، فمن الاسهل علينا ان نحدس بكل ما تخلف عنها في الميتافيزيقا التي طورها الاغريق .

هكذا لا يكون « فلاسفة » اليونان الاوائل قد اضطروا حقاً الى ان يبتكروا شيئاً ؛ فهم اشتغلوا بتمثلات يعز علينا أن نقدر مدى تعقيدها وغناها مثلما يشق علينا أن نتبين مدى التخليط والالتباس فيها . والحق انه ما كان عليهم ان يبتكروا بقدر ما كان عليهم ان يفرزوا وينتقوا ، او فلنقل بالاحرى إن الابتكار كان في هذا التمييز بالذات . واغلب الظن اننا كنا سنفهمهم فهماً أفضل لو تسنى لنا ان نعرف ما انتبذوه واطّرحوه بدل أن نعرف ما استبقوه واحتفظوا به .ولا يندر على كل حال أن تعاود الظهور تمثلات كانت قد كُبتت؛ والفكر البدائي الباطن يبذل مجهودا متواصلا ـ قد يحالفه التوفيق احيانا ـ ليطيح بالسدود التي تحتجزه .

لئن بدأنا تاريخنا ، على الرغم من هذه الملاحظات ، بطاليس ، فما ذلك إذن عن تجاهل منا لما قبل التاريخ المديد الذي اختمر فيه الفكر الفلسفي ، وانما فقط لسبب عملي وهو قلة الوثائق والمنقوشات الكتابية لحضارات ما بين النهرين وصعوبة الوصول اليها ، وكذلك لأن الوثائق

(٦) انظر بصدد هذه المسألة كتاب ف . م . كورنفورد المدهش من الدين الى الفلسفة FROM RELIGION TO PHILOSOPHY . لندن ١٩١٢ ( انظر إ . برهييه : نظرية جديدة في اصول الفلسفة الاغريقية ، في دراسات في الفلسفة القديمة Etudes de philosophic antique ، باريس ١٩٥٥ ، ص ٣٢ ـ ٤٣ ) .

المتصلة بالشعوب المتوحشة لا يمكن ان تقدم لنا إيضاحات وقرائن عما كانت عليه الحال في اليونان البدائية .



إن مسألة حدودتاريخ الفلسفة ، المرتبطة بمسألة الاصول ، لا يمكنلها هيالاخرى أن تحظى بحل دقيق . فمما لا مرية فيه ان بعض أصقاع الشرق الاقصى ، وعلى الاخص الهند ، عرفت في بعض العصور ازدهاراً حقيقياً للمذاهب الفلسفية . ولكن بيت القصيد أن نعرف ما اذا كان العالم الاغريقي ـ الروماني ، ثم المسيحي ، من جهة اولى، وعالم الشرق الاقصى ، من الجهة الاخرى ، قد شهدا تطوراً فكرياً مستقلاً تمام الاستقلال واحدهما عن الآخر : ففي مثل هذه الحال سيكون مباحاً لنا ان نضرب صفحاً عن فلسفة الشرق الاقصى في عرض للفلسفة الغربية . بيد ان الموقف ليس بهذا القدر من الوضوح : ففيما يتعلق بالعصور القديمة اولاً اتاحت العلاقات التجارية السهلة التي قامت ، بدءاً من حملة الاسكندر ووصولاً الى الفتوحات العربية ، امكانية عقد صلات فكرية . ولدينا على ذلك شهادات واضحة محددة ؛ فالاغريق ، من رحالة أو فلاسفة ، كتبوا كثيراً عن الهند في ذلك العصر ؛ وتشهد فضلات هذا الادب ، وعلى الاخص في القرنين الثاني والثالث ب . م ، على فضول شديد تجاه الفكر الهندي . ومن جهة اخرى ، تطورت في دار الاسلام في العصر الوسيط الاعلى فلسفة لا مراء في أنها قبست زبدتها من معين الفكر الاغريقي ، الارسطوطاليسي أو الافلاطوني الجديد ، ولكن دون ان يعني ذلك أنها لم تتعرض ، في مناسبات شتى ، لتأثير الجوار الهندي . ولسوف نرى ، على أية حال ، علو المكانة التي تبوأتها هذه الفلسفة العربية في العالم المسيحي ابتداء من القرن الثالث عشر ووصولاً الى القرن السادس عشر . هي اذن مسألة بالغة الاهمية ان نعرف ما درجة هذا التأثير ، المباشر وغير

المباشر ، ومـا حدوده . بيد انها أيضاً مسألة عويصة للغاية : فتأثير اليونان على الشرق الاقصى ، وهو ما قام البرهان عليه اليوم في مضمار الـفن ، كان في أرجح التقدير قوياً للغاية في المضمار الفكري ، وأقوى بكثير من التأثير المعاكس ، أي تأثير الهند على الحضارة الاغريقية . ونظراً الى الشكوك التي تحيط بتواريخ الادب الهندي ، فإن التشابهات بين الفكرين الاغريقي والهندي لا يمكن ان تعيِّن أي الطرفين جاء منه التأثير . ويبدو أنه تحت تأثير الاغريق فقط امكن للهنود أن يخلعوا على عرض افكارهم الطابع الـنسقي والمنظَّم الذي تحدو بنا عاداتنا الفكرية ، الموروثة عن الاغريق ، الى اعتباره مرتبطاً بفكرة الفلسفة بالذات .

على الرغم من هذه الصعاب ، لا يحق لتاريخ للفلسفة ان يتجاهل فكر الشرق الاقصى ؛ ومن ثم،وعلاوة على إشاراتنا الى تأثيرات الشرق طرداً مع تظاهرها في الغرب ، طلبنا الى اختصاصي معروف في الفكر الهندي ، هو في الوقت نفسه فيلسوف ، ب . ماسون ـ اورسيل (٧) ، ان يكمِّل هذا التاريخ بعرض لتطور الفلسفة في الشرقين الاوسط والاقصى (٨) .

( ٢ )

مشكلتنا الثانية هي مشكلة درجة استقلال تاريخ الفلسفة عن تاريخ سائر العلوم العقلية. بيد اننا نأبى طرحها طرحاً وثوقياً ، كما لو

---

(٧) ماسون ـ اورسيل : مخطط عام لتاريخ للفلسفة الهندية ،
ESQUISSE D'UNE HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE INDIENNE
باريس ١٩٢٣ . انظر ايضاً مساهمته في الهند القديمة والحضارة الهندية ، ١٩٣٣ . راجع اولترامار :
تـاريـخ الافكـار التيـوصـوفيـة في الـهنـد HISTOIRE DES IDEES THEOSOPHIQUESDANS L'INDE ، مجلدان ، ١٩٠٧ ، ١٩٤٣ .

(٨) [ انظر الملحق الاول : الفلسفة في الشرق . ]

انَ بيت القصيد ان نبتَّ في مسألة صلات الفلسفة ، منظوراً اليها على انها قائمة بذاتها ، بالدين أو العلم او السياسة . وانما بغيتنا ان نطرحها ونحلها تاريخياً ؛ اي ان حلها لا يمكن ان يكون بسيطاً وأحادي الشكل . فتاريخ الفلسفة لا يمكن ان يكون ، اذا طلب الأمانة ، تاريخاً مجرداً للافكار وللمذاهب ، منفصلة عن مقاصد واضعيها وعن المناخ المعنوي والاجتماعي الذي رات في ظله النور . ومن المتعذر على المرء ان ينكر ان الفلسفة شغلت في ما نستطيع أن نسميه بالنظام الفكري السائد في كل عصر مكانة متباينة للغاية . واننا لنلتقي ، في مجرى التاريخ ، فلاسفة هم في المقام الاول علماء ؛ وآخرين هم على الاخص مصلحون اجتماعيون ، نظير اوغست كونت ، أو معلمو اخلاق ، نظير الفلاسفة الرواقيين ، أو وعاظ ودعاة ، من أمثال الكلبيين ؛ وفي عدادهم نلقى فلاسفة متوحدين محبين للتأمل ومحترفين للفكر النظري ، من اشباه ديكارت او كانط ، الى جانب رجال يضعون نصب اعينهم التأثير العملي المباشر والفوري ، نظير فولتير . وقد يكون التأمل الشخصي تارة مجرد تفكير في الذات ، وقد يحاذي طوراً الوجد .

لا يختلف الفلاسفة هذا الاختلاف الكبير من جراء مزاجهم الشخصي وحده ، بل كذلك بسبب ما يتطلبه المجتمع في كل عصر من الفيلسوف . فالنبيل الروماني الذي يطلب مرشداً للضمير ، وبابوات القرن الثالث عشر الذين يرون في التعليم الفلسفي الذي تقدمه جامعة باريس وسيلة لتوطيد دعائم المسيحية ، والموسوعيون الذين يريدون ان يضعوا حداً لجبروت قوى الماضي ، يطلبون من الفلسفة أموراً شديدة الاختلاف ؛ فهي عند كل منهم على التوالي رسولية ، ومذهبية ، ونقدية .

قد يقول قائل : إن هذه مجرد وقائع عابرة ؛ فليس المهم ما يبغي

المجتمع أن يفعله بالفلسفة ؛ وانما المهم هو ما تبقى عليه الفلسفة وسط المقاصد المتباينة لمن يستخدمونها : فأياً ما كانت خلافاتهم فلا وجود لفلسفة إلا حيثما وجد فكر عقلاني ، أي فكر قادر على نقد نفسه وعلى بذل مجهود لتبرير نفسه بأسباب وعلل . ومن الممكن للمرء أن يتساءل : أليس هذا الصبوّ الى قيمة عقلانية سمة مميزة ودائمة بما فيه الكفاية لتبرير تاريخ المذاهب المجرد هذا ، « تاريخ العقل الخالص » كما قال كانط الذي رسم المعالم الاولى لفكرته [٩] ؟ انه كافٍ لتمييز الفلسفة من الاعتقاد الديني : بل إن من شأن هذه السمة أن تميزها ايضاً من العلوم الوضعية ، إذ ان تاريخ العلوم الوضعية لا يقبل انفصالاً على الاطلاق عن تاريخ التقنيات التي منها انبثقت هذه العلوم لترقى بها من ثم الى مستوى أعلى من الكمال . وليس ثمة من قانون علمي لا يكون في الوقت نفسه ، وفي مظهر آخر ، قاعدة للفعل في الاشياء : وبالمقابل فإن الفلسفة نظر صرف ، مجهود بحت للفهم ، دونما شاغل آخر .

لقد كان مثل هذا الحل سيحظى بـالقبول التام لولا أن من نتيجته المباشرة ان تقصى عن تاريخ الفلسفة جميع المذاهب التي تأخذ في اعتبارها الاعتقاد والحدس ، العقلي أو غير العقلي ، والعاطفة ، وكلها مذاهب رئيسة . هو إذن حل ينطوي على رأي مقرر بصدد الفلسفة اكثر مما ينطوي على رؤية صحيحة لتاريخها . فمن يعزل مذهباً بعينه عن حركة الافكار التي حبلت به ، وعن العاطفة والنية اللتين تسددان خطاه ، ويَرَ فيه مجرد نظرية او قضية مطلوب البرهان عليها، يكن قد استبدل فكراً حياً ودالاً بفكر ميت . ولسنا نستطيع فهماً لفكرة من الافكار الفلسفية إلا من خلال صلتها بالكل الذي هي مظهر من

(٩) **نقد العقل الخالص** ، المنهجية العلائية ، الفصل ٤ .

مظاهره . فما اكثر الفروق والتلاوين ، مثلاً ، في معنى القولة المشهورة : اعرف نفسك ! فمعرفة الذات لدى سقراط تعني تمحيص الفرد لآرائه الخاصة تمحيصاً جدلياً ووضعها على محك الاختبار ؛ اما لدى القديس اوغسطينوس فهي وسيلة لبلوغ معرفة الله عن طريق صورة الثالوث التي تنطوي عليها نفسنا ؛ وهي لدى ديكارت أشبه بتدرب على اليقين ؛ أما في كتب الاوبانيشاد الهندية فهي معرفة وحدة هوية الانا والمبدأ الكوني. كيف لنا إذن ان نفهم هذه الفكرة وأن نعطيها معنى بمعزل عن الغايات التي من أجلها يكون استعمالها ؟

إن واحدة من أخطر الصعوبات، التي يمكن الاعتراض بها على فكرة وضع تاريخ مجرد للمذاهب هي تلك الواقعة التي يمكن أن نسميها بانزياح مستوى المذاهب . وان شئنا مثالاً ساطعاً على ذلك ، فلنذهب بفكرنا الى المساجلات الحامية التي دارت على مدى قرون وأجيال حول حدود كل من مضمار الايمان ومضمار العقل . وسهل علينا أن نعثر على كثرة من المذاهب التي صُوِّرت في زمن من الازمان على أنها ايمان منزل وعُدَّت في آونة اخرى مذاهب للعقل . وذلك الجفاف وذلك الفقر الذي عانت منه الفلسفة بحصر المعنى في العصر الوسيط الاعلى عوضت عنه كنوز الحياة الروحية التي انتقلت من الفلسفة الوثنية الى الكتابات اللاهوتية للقديس امبروسيوس والقديس اوغسطينوس . وتوكيد لامادية النفس ، الذي برهن عليه ديكارت عقلانياً ، هو لدى لوك حقيقة إيمانية . ولكم يلفت الانتباه ذلك التغيير الذي أجراه سبينوزا في الفكرة الدينية عن الحياة الابدية حينما أوَّلها بالارتكاز الى مفاهيم مستوحاة من الديكارتية ! من هذه الوقائع التي يسعنا بسهولة ان نعدِّد المزيد منها ، ينجم أن مواصفات فلسفة من الفلسفات لا تكون حُددت تحديداً كافياً اذا ما أشرنا الى المذاهب التي تقول بها ؛ بل المهم أن نعرف بأي روح تفعل ذلك ، وما النظام العقلي

الذي تنتمي اليه .

هذا يعدل القول بأن الفلسفة لا يمكن ان تُفصل عن تتمة الحياة الروحية التي تعبر عن نفسها ايضاً بالعلوم والدين والفن والحياة الاخلاقية أو الاجتماعية وتأخذ الفلسفة في اعتبارها جميع القيم الروحية السائدة في زمانها لتصادق عليها او تنقدها او تغيرها . ولا وجود لفلسفة اذا لم تقترن بمجهود يرمي الى وضع تراتب هرمي للقيم .

من الشواغل الدائمة لمؤرخ الفلسفة اذن أن يبقى على تماس بالتاريخ السياسي العام وبتاريخ جميع علوم العقل ، بدل ان يتطلع الى عزل الفلسفة ، بوصفها نهجاً منفصلاً عن سواه .

على أن هذه الصلات بالعلوم الروحية الأخرى ليست على الاطلاق احادية الشكل ، ثابتة لا تتبدل ، بل تتلبس أشكالاً مختلفة باختلاف العصور والمفكرين . فالنظر الفلسفي يمكن أن يكون موضوعه تارة الحياة الدينية ، وطوراً العلوم الوضعية ، وتارة ثالثة السياسة والاخلاق ، وأحياناً الفن . وثمة آونة ترجح فيها كفة فرع من هذه الفروع بينما ينعدم فيها ، او يكاد ، دور الفروع الاخرى . هكذا نشهد بالاجمال في الحقبة الاغريقية ـ الرومانية ، أفولاً متدرجاً لدور العلوم ، مصحوباً بتعاظم دور الدين : فعلى حين أن تطور الرياضيات في عصر افلاطون يرتدي أهمية فائقة بالنسبة الى المؤرخ ، فإن غزو أديان الخلاص الشرقية في زمن أفلوطين هو ما يتحتم ان يسترعي الانتباه ؛ وهنا تحديداً ينبغي ان نطرح المشكلة التي لا يزال عسيراً للغاية حلها ، أي مشكلة تأثير المسيحية على الفلسفة . وبما ان العصر الحاضر يشهد صراعَ نفوذٍ بالغ الحدة حول الفلسفة ، فإن هذا النظر في الماضي لا يمكن ان يكون عديم الجدوى بالمرة .

( ٣ )

ثمة مشكلة ثالثة لا مشاحة لمؤرخ الفلسفة عن أن يتخذ منها موقفاً هل لتطور الفلسفة قانون ، أم أن تعاقب المذاهب احتمالي ورهن بصدفة الامزجة الفردية ؟ هذا السؤال يفوق غيره من الاسئلة اهمية : فتاريخ الفلسفة يجر وراءه تاريخاً مديداً يثقل بباهظ وطأته عليه ؛ وله ، بصدد النقطة التي تشغلنا هنا ، تقاليد يندر الا يتقيد بها بصورة او بأخرى . وهذه التقاليد هي التي نبغي أن نزيح عنها النقاب لنقدِّرها حقها من التقدير .

ان فكرة النظر الى تاريخ الفلسفة في جملة تطوره ووحدته فكرة حديثة عهد نسبياً . فهي مظهر من مظاهر مذاهب « تقدم العقل البشري » التي راجت في اواخر القرن الثامن عشر : ففلسفة اوغست كونت الوضعية من جهة أولى ، وفلسفة هيغل من الجهة الثانية تتضمنان ، في جملة عناصرهما اللازمة ، تاريخاً لجهود الانسانية الفلسفية : فالعقل البشري لا يحدد نفسه بانعزاله عن تاريخه الذاتي .

لم يكن كذلك على الاطلاق حال تاريخ الفلسفة في فجر العصور الحديثة . فتاريخنا للفلسفة رأى النور حقاً في عصر النهضة ، حينما اكتشف الغرب المصنِّفين وجمّاعي المنتخبات من أواخر العصور القديمة : بلوتارخوس ، الذي اشتملت كتاباته على مبحث في آراء الفلاسفة ،وسكتوس امبيريقوس ،وستوبيوس ، والطنافس لكليمنضوس الاسكندراني ، وعلى الأخص حياة الفلاسفة لديوجينس اللايرتي الذي يجمع في خليط يند عن الوصف شذرات من جميع المؤلفات القديمة في تاريخ الفلسفة بدءاً من أعمال تلامذة ارسطو . فمع هؤلاء الكتاب انفتحت ، على تنوع النحل القديمة وتعاقب زعماء المدارس والمدارس نفسها ، آفاق جهلها فكر العصور الوسطى جهلاً مطبقاً . وقد حاكت

التواريخ الاولى هذه التصانيف والمنتخبات محاكاة أمينة لا اكثر : وهكذا رأت النور مصنفات من قبيل **حياة الفلاسفة** لبورلوس ( ١٤٧٧ ) .

يترتب على ذلك ان التاريخ اقتصر في باديء الأمر على الفلسفة القديمة ، أو بتعبير أدق على الحقبة التي تمتد الى القرن الاول للميلاد ، أي الى الزمن الذي توقف عنده بالاجمال المصنفون الذين أتينا بذكرهم . وصحيح ان الفلسفة القديمة التالية لهذه الحقبة اخذت طريقها الى التاريخ بفضل الدراسة المباشرة للمؤلفات الافلاطونية الجديدة الكبرى ، ولكن بذلك انفصلت العصور القديمة انفصالاً تاماً عن العصور الوسطى ، وغابت عن الافهام تماماً فكرة احتمال وجود علاقة استمرار بين كلتا الحقبتين . وقد غدا هذا الانفصال قاعدة متبعة حتى إن جونسيوس ، الذي عكف على جمع مصادر الفلسفة ، اقتصر حتى في عام ١٦٤٩ ، خلا فصل مقتضب ، على ذكر الكتاب القدامى الذين كتبوا في تاريخ الفلسفة[10] . ومع ذلك كان تاريخ فلسفة العصر الوسيط قد بدأ في تلك الحقبة يُدرس لذاته :فقد وضع لونوا تاريخاً لمدارس العصر الوسيط[11] .

ان تاريخ الفلسفة هو إذن في المقام الأول في تلك الحقبة تاريخ النحل ؛ فعلى هذا المنوال تصوره بيكون في المخططات التي رسمها للعلوم[12] . فتاريخ النحل هو في نظره جزء - الاخير - من التاريخ الادبي . وموضوع التاريخ الادبي ، في مجمله ، بيان أصل « المذاهب والفنون » وتقدمها ونكوصها وانبعاثها . يقول بيكون : « ولتُضف الى

---

(10) DE SCRIPTORIBUS HISTORIAE PHILOSOPHICAE, LIBRI IV, 1649.

(11) DE SCHOLIS CELEBRIORIBUS SEU A CAROLO MAGNO SEU POST CAROLUM PER OCCIDENTEM INSTAURATIS, 1672.

(12) DE DIGNITATE ET AUGMENTIS SCIENTIARUM, LIV. II. CHAP. IV.

ذلك النحل وأشهر المساجلات التي شغلت ألباب الفقهاء ؛ وليُذكر المؤلفون ، والكتب ، والمدارس ، وتسلسل زعماء المدارس ، والاكاديميات ، والجمعيات ، والمعاهد ، والرهبانيات » . والخطة البيكونية هي التي اتبعها جورج هورن ، مؤلف أول تاريخ عام للفلسفة ، إذ تتبع تطورها منذ الاصول ووصولاً الى القرن الثامن عشر ؛ والمقدمة تحيل القارىء الى بيكون ، والعنوان الكامل للمؤلف يشير بوضوح الى طابعه : HISTORIAE PHILOSAPHICAE LIBRI SEPTEM. QUIBUS DE ORIGINE. SUCCESSIONE. SECTIS ET VITA PHILOSOPHORUM AB ORBE CONDITO AD NOSTRAM AETATEM AGITUR (١٣). وما يستأثر باهتمامه ليس تحليل مضمون المذاهب والمعرفة الدقيقة به بقدر ما هو تعدادها وتسلسلها ؛ وقد وقف من تاريخ الفلسفة بحصر المعنى الموقف الذي وقفه تاريخ الكنيسة من تاريخ العقائد DOGMES؛ فحما أنه لم يكن ثمة وجود آنئذ لتاريخ للعقائد ؛ كذلك لا وجود لتاريخ حقيقي للفلسفة .

آية ذلك أن هدف رجالات عصر النهضة لم يكن الاستعلام عن الماضي ، بل ترميمه وإحياءه والعودة بالفكر البشري الى منابعه الحية . ومن ثم كان دارس النحلة يتحمس لها ، ولم يكن للمرء ان يكون مؤرخاً للافلاطونية ان لم يكن في الوقت نفسه افلاطونياً . هكذا كان ثمة افلاطونيون ورواقيون ، أبيقوريون واكاديميون ، بل كذلك قبسقراطيون . ويجني التاريخ من هذه المصادمات اعظم الفائدة ؛ فمارسيل فيسين عرَّف بأفلاطون وأفلوطين : وفي النصف الأول من القرن السابع عشر درس جوست ليبس بتأنٍ وروية مجمل النصوص

(13) LUGDUNI BATAVORUM. APUD J. ELZEVIRIUM, 1645.

المعروفة عن الرواقيين وصنّفها ؛ ولفت بيريجار في كتابه CIRCULUS PISANUS الانتباه الى اوائل الطبيعيين في اليونان ؛ وسعى غاسندي الى رسم صورة أمينة لأبيقور(١٤) .

في مؤلفات « المتشيعين » هذه ، لا في كتب التنقيب والتبحر ، ينبغي أن نبحث عن التاريخ الحق للمذاهب . وإن لنحلة من هذه النحل أهمية خاصة من وجهة النظر التي تشغلنا هنا ، وهي نحلة الاكاديميين والبيرونيين ؛ وبالفعل ، إن واحدة من الحجج المعهودة التي تتذرع بها الشكية هي تنوع النحل ؛ وإن واحداً من مصادر المؤرخ الرئيسية هو المؤلَّف الكبير لسكتوس امبيريقوس : **ضد الوثوقيين** ، الذي طبعه وترجمه جزئياً هنري استيين في عام ١٥٦٢ ؛ ويعرض سكتوس في مؤلَّفه هذا مطولاً وباستفاضة تقلبات الآراء بصدد الموضوع الواحد . وقد وجد في ذلك العصر العديد من الاكاديميين ، وليس بينهم من لم يعتمد النهج نفسه(١٥) .

كل تبحر عصر النهضة لم يتمخض إذن إلا عن نتيجة يتيمة ، هي تجزئة الفكر الفلسفي الى عدد لا يقع تحت حصر من النحل ؛ فإما أن يختار المرء نحلة من هذه النحل ، فيصير بدوره من المتشيعين ، وإما

---

(14) FICIN, *Theologia platonica,* 1482; BERIGARD, *Circulus pisanus; de vetere et peripatetica philosophia,* 1643, 2e éd. 1661; Juste LIPSE, *Manuductio ad* Philosophiamt *stoicam, Physiologia Stoicorum,* 1604. GASSENDI, *Commentarius de vita, moribus et placitis Epicuri seu animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii,* 1649; *Syntagma philosophiae Epicuri,* 1659; cf. encore MAGNENUS, *Democritus reviviscens,* 1648.

(١٥) انظر ، على سبيل المثال ، غي دي برونيس : **المحاورات ضد الاكاديميين الجدد** LES DIALOGUES CONTRE LES NOUVEAUX ACADÉMICIENS باريس ١٥٥٧ ، حيث يعرض المؤلف ، في محاورة بين بانيف ورونسار ، مختلف آراء الفلاسفة « الذين لا يزرعون في اذهاننا سوى البلبلة » .

ان يدحض واحدتها بالاخرى ، فيكون من الشكيين. وما كان لأحد أن يفلت من هذه الجبرية إلا اذا أعتق الفلسفة نهائياً من إسار الفيلولوجيا[١٦] ؛ وذلك كان صنيع كبار مفكري القرن السابع عشر ؛ فمنذ عام ١٦٤٥ لاحظ هورن بقدر كبير من السداد أن عصره ، مع ديكارت وهوبز ، هـو عصر الفلاسفة ، بينما كان العصر السابق عصر الفيلولوجيين ؛ والمطلوب الآن ليس كما في السابق إحياء نحلة من النحل ، ولا إحلال نحلة جديدة محل النحل القديمة ، بل الاهتداء ، بصرف النظر عن آراء النحل ، الى منابع الفلسفة الحقيقية في طبيعة العقل البشري بالذات .

في هذه الشروط الجديدة كان يتحتم على تاريخ الفلسفة إما أن يبقى كما كان من قبل محض تاريخ للنحل ، ولن يكون له من شأن في هذه الحال سوى ان يحصي أخطاء الفكر البشري وضلالاته ولن يعدو ان يكون تبحراً مربكاً ومزحماً ، وإما أن يحدث تحولات عميقة في منظوراته وطرائقه .

وأما ان تاريخ الفلسفة أشبه بمتحف لغرائب العقل البشري ، فتلك هي الموضوعة المشتركة بين عقلانيي القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر . واذا شئنا تفسير هذا الحكم غير المؤاتي على الماضي ، فلا بد لنا من ان نرى كيف قدمه لهم مؤرخو الفلسفة . فحتى في مؤلَّف بروكر الكبير : **التاريخ النقدي للفلسفة**[١٧] ( ١٧٤١ ـ ١٧٤٤ ) ، الذي كان حتى اواخر القرن الثامن عشر ، وعلى الاخص لدى الموسوعيين ، المؤلَّف الاكثر تـداولاً ، يطالعنا مخطط تقليدي للتطور التاريخي ، كان القديس أوغسطينوس أول من أرسى أسسه في كتابه

---

(١٦) الفيلولوجيا هنا هي دراسة النصوص وطرق انتقالها ، وليس فقه اللغة كما هو دارج . « م » .

(17) HISTORIA CRITICA PHILOSOPHIAE.

مدينة الله[١٨]، ثم صار القاعدة المتبعة على مر العصور : فالفلسفة تبدأ مع بداية العالم ، وقد كذب الاغريق لما قالوا إنهم الفلاسفة الأوائل ، فقد قبسوا نظرياتهم في الواقع من موسى ومصر وبابل . ليس العصر الاغريقي إذن هو العصر الأول للفلسفة ، وانما العصر الهمجي ؛ ويكاد المؤرخون جميعهم ، وصولاً الى بروكر ، يبدؤون تواريخهم بسلسلة طويلة من الفصول عن « الفلسفة الهمجية » ؛ فالفلسفة ، التي لها أصل إلهي ، انتقلت الى الانبياء اليهود ، ومنهم الى البابليين ، والى المجوس الكلدانيين ، والى المصريين والاحباش والهنود ، وحتى الى الجرمان . وانما بعد ذلك فحسب استقبل الاغريق هذه المأثورات ، وكانت آخذة اكثر فأكثر بالامحاء : وقد انحطت لديهم الى عدد غفير من النحل : وانتهت من جهة اولى الى ريبية الاكاديمية الجديدة ، التي هي نهاية الفلسفة ، ومن الجهة الثانية الى الافلاطونية المحدثة التي تعمل على إفساد جوهر الفلسفة المسيحية .

بكلمة واحدة ، ان تاريخ الفلسفة هو تاريخ انحطاط متدرج ومتواصل للعقل البشري ؛ والبرهان على هذا الانحطاط عدد النحل التي قامت مقام الوحدة الاصلية . والفكر الاغريقي ، بوجه خاص ، ما هو بمنطلَق ولا بتقدم ؛ ومن المحقق أن الخيال الفردي فيه ، إذ أطلق العنان لنفسه ، قوَّض او كاد ما كانت المأثورات الشرقية لا تزال تحتفظ به من الحقيقة . وكما نرى ، لم يتبوأ الاغريق في هذه التواريخ القديمة للفلسفة المكانة التي سيتبوؤنها فيما بعد ، ولم تكن لهم على الاطلاق تلك القيمة التي ستحيط بهم هالتها في زمن لاحق . وآباء الكنيسة هم مصدر هذا النقد الموجه الى الاغريق ؛ وقد انحاز فلاسفة القرن الثامن

---

(١٨) الكتاب الثالث ، الفصل التاسع . قارن مع كليمنضوس الاسكندراني : الطنافس STROMATES ، الكتاب الاول ، المطلع ؛ويستخدم جوست ليبس هذه النصوص في مفتتح كتابه MANUDUCTIO AD PHYSIOLOGIAM STOICAM

عشر عن بكرة أبيهم تقريباً ، وبخاصة منهم فولتير الذي ما فتىء يتهكم على افلاطون ، انحيازاً تاماً الى الفكرة المسبقة القديمة . بل اكثر من ذلك : فقد قوبلت بالتحفظ نفسه الفلسفة المحدثة ؛ وذلك هو لب **مبحث المذاهب** لكونديياك ( ١٧٤٩ ) : فجميع المذاهب الفلسفية هي ثمرة « المخيلة » . « فالفيلسوف يحلم بسهولة . وكم من مذهب أختلِق ؟ وكم من مذهب سيُختلَق بعد ؟ ناهيك عن أنه يستحيل أن نحظى بمذهب واحد يتفق أنصاره جميعاً على تفسيره تفسيراً واحداً ! فكيف يمكن التعويل على مذاهب تتعرض للتغيير من كل حدب وصوب وتنتقل من الف يد الى الف يد اخرى ؟ »[١٩] .

تلكم هي ، في القرن الثامن عشر ، خلاصة الحكم الذي أصدرته الفلسفة على ماضيها بالذات؛وهذا الحكم هو نتيجة من نتائج الصراع بين تصور للتاريخ يرقى الى عصر النهضة وبين تصور جديد للفلسفة . ولكن حدث في الوقت نفسه ، وابتداء من القرن السابع عشر ، عن طريق حركة معاكسة ، تحول في تصور التاريخ وفي المنظور الذي منه يُرى الى الماضي . والفكرة الجديدة التي ظهرت هي أن وحدة العقل البشري تبقى منظورة عبر تنوع النحل . ومنذ مستهل القرن السابع عشر ( ١٦٠٩ ) حاول غوكلينيوس ، في كتابه CONCILIATOR PHILOSOPHICUS[٢٠] ان يصنف تناقضات النحل بصدد كل موضوع من الموضوعات ؛ وهو لم يضع هذا المسرد بالتناقضات إلا ليجد لها حلاً وليثبت أنها ظاهرية ليس إلا . هذه «التلفيقية» التي تؤكد توافق الفكر الفلسفي مع نفسه رأى فيها هورن الثمرة الحقيقية لتاريخ الفلسفة[٢١] .

---

(١٩) **الاعمال الكاملة** ، باريس ١٨٠٢ ، م ٢ ، ص ٧ و٢٧ .

(٢٠) **الموفِّق الفلسفي** . « م » .

(٢١) **Historia Philosophica** ، لا يدن ١٦٤٥ ، ص ٢٢٢ .

بهذه التلفيقية ، التي تمحو الفروق بين النحل ، ترتبط الانتقائية التي تتعالى بدورها فوق كل نحلة ، ولكنها ، بدل ان تجمع ، تتخير وتميز . قال جوست ليبس : « ليس ثمة إلا نحلة واحدة نستطيع أن ننضوي تحت لوائها بأمان : انها النحلة الانتقائية ، تلك التي تقرأ بتمعن وتتخير بحصافة ؛ وبترفعها عن كل تحزب سيقيض لها بسهولة أن تصير رفيقة الحقيقة » . روح التوفيق والتخير هذه ، التي وجدت في القرن السابع عشر في شخص لايبنز ممثلاً رفيعاً لها[٢٢] ، هي الروح المحرك لمؤلّف بروكر الكبير **التاريخ النقدي للفلسفة**[٢٣] ، المصدر الذي نهل جميع كتاب النصف الثاني من القرن الثامن عشر من معينه معارفهم في تاريخ الفلسفة . فالدور الحقيقي للتاريخ التعريف بالسمات والصفات التي تميز الفلسفة الحقيقية من الكاذبة . وتاريخ الفلسفة « يعرض نوعاً من التاريخ للعقل البشري » ، ويزيح النقاب عن « مدى قوة العقل وعن الكيفية التي تم بها انتزاعه من دياجير الظلمات وإنارته بنور الحقيقة » ،ويبين « كيف توصل ، عبر صروف المصادفات والتجاريب ، الى معرفة الحقيقة والغبطة ، وفي أية متاهات ضل وتاه ، وعن أي سبيل اهتدى الى الصراط المستقيم »[٢٤] . ما تاريخ النحل إذن إلا وسيلة لإعتاقنا من النحل . وقد شقت انتقائية بروكر طريقها

---

(٢٢) انظر ايضاً ج . ك ستورم . PHILOSOPHIA ECLECTICA ، ١٦٨٦ ، وكذلك PHYSICA ECLECTICA ، ١٦٩٧ ـ ١٧٢٢ ، وكذلك ج . ب دي هامل : DE CONSENSU VETERIS ET NOVAE PHILOSOPHIAE ، ١٦٦٣ ؛ ولدى لايبنز إلمامة إجمالية بتاريخ الفلسفة ، في المؤلفات الكاملة ، طبعة جرهارد ، م ٧ ، ص ١٤٦ ـ ١٥٦ .

(23) JACOBI BRUCKERI: HISTORIA CRITICA PHILOSOPHIAE A MUNDI INCUNABULIS AD NOSTRAM AETATEM PERDUCTA . لايبزغ، ١٧٤٢ ـ ١٧٤٤ ، ٥ مجلدات .

(٢٤) بروكر ، ص ١٠ ـ ٢١ .

الى **الموسوعة** : فديدرو ، في مقاله فيها عن **الانتقائية** ، يكيل المديح **للانتقائي** « الذي يجرؤ على التفكير من تلقاء ذاته ويكوّن لنفسه ، من جميع الفلسفات التي حللها بلا مراعاة ولا تحيز ، فلسفة خاصة واليفة » .

بيد ان التلفيقية والانتقائية ليستا الطريقة الوحيدة لتأويل الماضي وللسيطرة على تنوع النحل . فمع الحفاظ على هذا التنوع ، تبذل المساعي ايضاً للاهتداء الى رابطة بين النحل والى استمرارية تاريخية . ففي مؤلَّف سابق بفترة وجيزة لمؤلَّف بروكر ، يحتج دسلاند على فكرة تاريخ للنحل بالذات[٢٥] . « إن تصنيف مختلف مذاهب الفلاسفة القدامى والمحدثين على حدة ، والدخول في تفاصيل أعمالهم ، وتحليل مؤلفاتهم تحليلاً دقيقاً ، وتجميع حِكَمهم وأقوالهم المأثورة وحتى نوادرهم ونكاتهم ، هذا هو بالتحديد الجانب الأقل إفادة في تاريخ الفلسفة . وانما الشيء الرئيسي في رأيي هو الرجوع الى منبع افكار البشر الأساسية ، ودراسة تنوعها اللامتناهي وفي الوقت نفسه **العلاقة غير المنظورة والروابط الرهيفة التي تجمع بينها** ؛وبيان كيف تولدت هذه الافكار واحدتها بعد الاخرى ، وفي غالب من الاحيان واحدتها من الاخرى : والتذكير بآراء الفلاسفة القدامى وبيان كيف أنه كان من المتعذر عليهم أن يقولوا فعلياً غير ما قالوه » .

ان هذه الجهود التي بذلت لنفض غبار النحل عن تاريخ الفلسفة لاقت بطبيعة الحال مساندة وتأييداً لدى منظِّري التقدم . فانقسام الفلسفة الى نحل هو في نظر كوندورسيه حالة ضرورية وانما عابرة، ومن المحتم أن تنعتق منها الفلسفة رويداً رويداً ، نزوعاً منها الى

---

(٢٥) **التاريخ النقدي للفلسفة** HISTOIRE CRITIQUE DE LA PHILOSOPHIE وفيه بحث في أصلها وتقدمها وما طرا عليها من تقلبات الى عصرنا هذا : امستردام ، ١٧٣٧ : م ١ ، ص ٣ و٥ .

« عدم القبول بعد الآن إلا بالحقائق التي قام البرهان على صحتها » ، وليس بالظنون والاعتقادات.وتشغل اليونان في هذا المنظور التاريخي مكانة خاصة لأن النوع البشري مطالب بأن يتعرف فيها رائدة « فتحت له عبقريتها أبواب الحقيقة كلها » (٢٦) .

هكذا لم تعد الهلّينية (٢٧) تُعدّ انحطاطاً ، وانما بداية . وبذلك تحدَّد إطار لتطور الفلسفة التاريخي احتلت فيه مكانة الصدارة فلسفة غربية خالصة بدأت مع مفكري ايونيا (٢٨) الاغريق ، ووجدت نموذجها في سقراط الذي كان يريد « لا أن يحمل الناس على تبني مذهب جديد وإخضاع خيالهم لخياله ، بل أن يعلمهم كيف يستخدمون عقلهم » ؛ وهذه الفلسفة هي التي تحققت ملء التحقق ، بعد طول أفول في القرون الوسطى ، مع ديكارت . وهكذا طويت صفحة الفلسفة الهمجية والشرقية المزعومة ومعها تهم الانتحال التي كان يرمى بها الاغريق . وبالمقابل ، لا محيص لنا عن الإقرار بكل ما نحّاه هذا المخطط لتقدم العقل البشري-الذي عرف ذيوعاً في اواخر القرن الثامن عشر وبقي في خاتمة المطاف المخطط المحتذى لمؤرخي الفلسفة عندنا - وتركه خارج إطاره : المسيحية برمتها والشرق بأسره .

سعى فلاسفة القرن الثامن عشر إذن الى إدخال الوحدة والاستمرارية على تاريخ الفلسفة ؛ والحال أن الشطر الاول برمته من القرن التاسع عشر شهد مجهوداً لبناء ما لم يكن رُسم منه من قبل

---

(٢٦) مشروع جدول تاريخي لتقدم العقل البشري ( كتب سنة١٧٩٢) ؛العصران الرابع والتاسع .

(٢٧) الهيلينية : اصطلاح لغوي خاص يطلق على الحضارة الاغريقية في جملتها . «م» .

(٢٨) ايونيا : منطقة في آسيا الصغرى تطل على بحر ايجه ، قطنها فيما غبر الاغريق المهاجرون ، وكانت في القرن السادس ق . م . مركزاً لإشعاع الحضارة الاغريقية ، ومن أشهر مدنها ملطية وساموس وافسس . « م » .

سوى معالمه الاولية . فقد راحت الجهود الآن تتتالى بحثاً عن مبدأ للربط الداخلي يتيح امكانية فهم المذاهب بحد ذاتها وإدراك دلالتها التاريخية . وتوالت ايضاً الاحتجاجات على الخفة التي أُنتبِذت بها افكار ما هي بأفكارنا ووُصمت بوصمة الخلف العقلي ، مع انها في الواقع مظاهر ضرورية للعقل البشري . واكثر ما افتقر إليه المؤرخون فيما سبق هو الحس التاريخي ، اي الادراك الرهيف لدقائق فروق الماضي . وذلك ما نوّه به بمنتهى الحلاء راينهولد ، في مقال له في عام ١٧٩١ **عن مفهوم تاريخ الفلسفة**، حينما قال : « إن السبب الذي يجعل تاريخ الفلسفة يتبدى في موجزاتنا المدرسية وكأنه تاريخ لجنون البشر بدلاً من ان يكون تاريخ حكمتهم ، والذي بفعله تساء الى حد مشين معاملة اشهر فلاسفة العصر القديم وربما ايضاً اعظمهم فضلاً ، كما يساء تأويل أعمق نظراتهم في محراب الحقيقة فتُنزل منزلة اشد الاخطاء غباء وبلاهة - هو أن افكارهم ما كانت تحظى بمن يفهمها فهماً صحيحاً ، وقد كان من المحتم الا تُفهم فهماً صحيحاً ما دام المتنطع لفهمها يتشبث بالمبادىء اللاحقة لإحدى النحل الميتافيزيقية الرئيسية الاربع ، أو ما دام معتاداً تحت تأثير طرائق الفلسفة الشعبية على استباق أعمق الأبحاث بنبوءات الحكمة العامية »(٢٩) .

برنامج راينهولد هذا هو ما تقيد به تنيمان في تاريخه للفلسفة(٣٠) . فهذا التاريخ لا يجوز له ، في رأيه ، ان يفرض اية فكرة عن

---

(٢٩) **حول مفهوم تاريخ الفلسفة** UBER DEN BEGRIF DER GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE في هولبورن : **دراسات في تاريخ الفلسفة** BEITRAGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE، م ١ ، ١٧٩١ ، ص ٢٣ .

(٣٠) **تاريخ الفلسفة** GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE ، لايبزغ ، ١٧٩٨ - ١٨١٩ ، ١١ مجلداً .

الفلسفة : فهو مجرد تصوير لتكوُّن الفلسفة التدريجي ، تصوير للجهود التي بذلها العقل لتحقيق فكرة علم لقوانين الطبيعة والحرية .

غير ان مبدأ الوحدة الداخلية يتبدى هو نفسه في كيفيتين : اولاً باعتباره مبدأ لتصنيف المذاهب يتراءى له انه يبوّب في عدد قليل من الانماط ، المرتبطة بطبيعة العقل ، جميع النحل الممكنة ؛ وثانياً باعتباره تطوراً متدرجاً يؤلف فيه كل مذهب ذي شأن آناً ضرورياً من آنائه .

وجهة النظر الاولى هي وجهة نظر ج . م . دي جيراندو[٣١] . فهو يعلن جازماً أنه يتخلى عن المنهج القديم في تاريخ النحل باعتباره عقيماً ومستحيلاً في آن معاً . « إن الآراء الفلسفية التي رات النور في العديد من الأمصار وفي ازمنة شتى هي من التعداد وعلى درجة من التنوع بحيث لن يفلح اي مصنِّف ،مهما بلغ نصيبه من العلم ومن الامانة ، إلا في أن يبث الحيرة والبلبلة في أفكارنا ويبهظنا بوطأة تبحر عقيم مجدب ، إلا إذا قُيِّضت للانتباه مقابلات ومقارنات أحسن إعدادها لتوجهه وترشده »[٣٢] . وبحسب تعبير بيكون ، ينبغي إحلال « التاريخ الاستقرائي والمقارن » محل « التاريخ السردي » ؛ ومؤدى ذلك أن يصاغ اولاً عدد ضئيل جداً من الاسئلة المبدئية التي يفترض بكل مذهب أن يجيب عنها ؛ وطبقاً لهذه الاجابات يمكن فهم روح كل مذهب من المذاهب وتبويبها في طبقات طبيعية ؛ وبعد الانتهاء من هذا التصنيف يمكن عقد المقارنة بينها والإمساك بنقاط الاختلاف فيما بينها ، وأخيراً الحكم في أيها افضلها باعتبار كل مذهب منها تجربة

---

(٣١) التاريخ المقارن لمذاهب الفلسفة قياساً الى مبادىء المعارف البشرية HISTOIRE COMPARÉE DES SYSTÈMES DE PHILOSOPHIE RELATIVEMENT AUX PRINCIPES DES CONNAISSANCES HUMAINES باريس ١٨٠٤ ، ٣ مجلدات .

(٣٢) المدخل ، ص ٢٣ .

مجراة على مسار العقل البشري . والواقع ان السؤال المبدئي الذي يقدم لدي جيراندو أساس تصنيفه هو ذاك المتعلق بطبيعة المعرفة البشرية ؛فتاريخ المذاهب يغدو « بحثاً في الفلسفة الاختبارية » يبيِّن على ضوء التجربة قيمة كل حل يعطى لمشكلة أصل المعرفة .

لا يضيف منهج فكتور كوزان شيئاً كثيراً الى منهج ج . م . دي جيراندو . فهو أشبه بحد وسط بين طريقة عالم النبات الذي يصنف النباتات في فصائل وبين التفسير السيكولوجي الذي يربط المذاهب بالوقائع الابتدائية للعقل البشري . يقول في مستهل محاضراته لعام ١٨٢٩ : « إن ما يبعث على البلبلة ويثبط العزيمة عند مدخل تاريخ الفلسفة هو ذلك العدد الهائل من المذاهب التي تنتمي الى جميع البلدان والى كل آن وزمان » . ويضيف بعد ذلك : « ان سمات ، مختلفة أو متشابهة ، ستبرز كما لو من تلقاء نفسها لتقلص ذلك العدد الذي لا يقع تحت حصر من المذاهب الى بضعة مذاهب رئيسية تحتوي كل ما عداها » .وبعد التصنيف يأتي التفسير . فهذه الفصائل المذهبية الكبرى تنبع من العقل البشري.ولهذا فإن العقل البشري ، الثابت بالنسبة الى ذاته ثبات الطبيعة ، يعيد إنتاجها باستمرار . وهكذا يرتد تاريخ الفلسفة في نهاية المطاف الى علم النفس الذي هو نقطة الانطلاق لكل فلسفة صحيحة والذي « يمد التاريخ بالذات بضوئه الاكثر يقينية » (٣٣) . تكون السيطرة على التاريخ اذن بنفيه ، وذلك ما دام تطور المذاهب في الزمن يُستبدل بتصنيفها .

أما وجهة النظر الثانية التي تتيح امكانية إدخال وحدة على تاريخ الفلسفة فهي تلك التي تقول بوجود ترابط دينامي بين المذاهب ، بحيث

---

(٣٣)ـ التاريخ العام للفلسفة Histoire Générale de la Philosophie ،الطبعة الرابعة ، باريس ١٨٦٧ ، ص ٤ .

يتبدى كل مذهب منها على انه آن ضروري في تاريخ واحد أوحد . ولا شأن لتاريخ الفلسفة هنا سوى أن يعكس الاتجاهات العامة لمطلع القرن التاسع عشر ، تلك الاتجاهات التي منها تولدت العلوم الاخلاقية والاجتماعية : فقد سقط الاعتقاد بأن التاريخ العام يتجه نحو عقد إزار النصر لديانة خاصة أو لامبراطورية بعينها : فالتاريخ يتقدم بالاحرى نحو حضارة جماعية تعني الانسانية قاطبة . وبالمثل ، لا يتقدم تاريخ الفلسفة لمصلحة نحلة بعينها : فلهذا التاريخ قانون محايث يمكن اكتناهه بالملاحظة المباشرة .

« لا سبيل الى فهم أي علم من العلوم بدون تاريخه الخاص الذي لا يقبل أبداً انفصالاً عن التاريخ العام للبشرية » [٣٤] : إن ما من ملاحظة كهذه تكثِّف بمثل هذا الجلاء افكار اوغست كونت بصدد التاريخ العقلي : استحالة فصل الحاضر عن الماضي والنظر الى الطور الراهن للعقل بمعزل عن التقدم الدينامي الذي تولَّد فيه من الاطوار السابقة ، واستحالة فصل تاريخ التطور العقلي عن تطور الحضارة في مجملها . إن الوضعية تؤكد « الاستمرارية البشرية » التي كانت تنفيها « الكاثوليكية الصابّة لعناتها على العصور القديمة ، والبروتستانتية الشاجبة للعصور الوسطى ، والربوبية الناكرة لكل بنوة ونسب» . ويرتبط فكر كونت بالحركة العامة التي رأيناها تتنامى في القرن الثامن عشر ضد تصور تاريخ الفلسفة على أنه مجرد تعداد لمذاهب لا لحمة بينها ولا رابط .فـ« الاستمرارية الدينامية » (ص ٢٧) تنهانا عن الاعتقاد بأن الآراء والمعتقدات البشرية عرفت قط «تغيرات جذرية» : فهي تتبدل بسائق الحافز نفسه الذي لا يزال يعمل

---

(٣٤) نظام السياسة الوضعية Systéme de Politique Positive ( ١٨٥١ ـ ١٨٥٤ ) ، باريس ١٩٢١ ، م ٣ ، ص ٢ .

على تبديلها اليوم ، أي الحافز الذي يحثنا على ربط أحكامنا اكثر فاكثر بالنظام الموضوعي . فلكل مرحلة من هذه المراحل مكانتها الطبيعية والضرورية . و « المنطق الذاتي الصرف » ( ص ٣١ ) لعابد الاوثان الذي يعزو الى الظاهرات حياة « كان في الأصل طبيعياً وسوياً بدرجة مماثلة تماماً لأفضل المناهج العلمية اليوم » .

هذه الرؤية لمسيرة متواصلة لا ترجع القهقرى تتأدى بكونت الى قلب كامل للقيمة التي كان مؤرخو القرن الثامن عشر يخلعونها على كل مرحلة من مراحل الماضي ، وعلى الاخص على الفكر الاغريقي وعلى فكر العصر الوسيط . فهو يحتج احتجاجاً جازماً قاطعاً على « الفروض اللاعقلانية لبعض العلأمين حول أسبقية مزعومة للحالة الوضعية على الحالة اللاهوتية »( ص ٧٣ )،وفي هذا إشارة في ارجح التقدير الى اعتراض يمكن استخلاصه من علم الاغريق الوضعي السابق لفكر العصر الوسيط . ويضيف قوله : إن هذه الفروض « تقوضت بصورة نهائية على اثر المزيد من التنقيب والتبحر» . فما يتميز به العصر الوسيط من اتحاد بين اللاهوت والميتافيزيقا ، ذلك الاتحاد الذي كان في نظر الكتاب البروتستانتيين من امثال بروكر والموسوعيين فضيحة وتصاهراً منكراً ، هو بالتحديد ما يعقد للعصر الوسيط إزار التفوق على العصر القديم وما يمهد السبيل أمام العصر الحديث . فاللاهوت بدون ميتافيزيقا هو بالضرورة شِرْك : انه « يؤلف وحده الحالة اللاهوتية الحقيقية حيث تكون الغلبة للخيال بمطلق الحرية . اما التوحيد فينجم دوماً عن لاهوت ميتافيزيقي جوهراً وأساساً ، عن لاهوت يقيِّد الخيال بالمحاكمة العقلية » .

لا يقصد كونت بالفلسفة اذن المذاهب التقنية لاختصاصيي الفلسفة بقدر ما يقصد بها حالة عقلية مبثوثة في المجتمع وقابلة لأن تتجلى ايضاً ، وربما بصورة افضل ، في مؤسسات قانونية أو في آثار

أدبية أو في اعمال فنية اكثر منها في مذاهب الفلاسفة . صحيح أن المذهب الفلسفي ، المشار اليه بتعيين الاسم ، يمكن أن يكشف بجلاء ما بعده جلاء عن هذه العقلية لأنه يركِّز الشتات من السمات والصفات ويسلط عليها ضوءاً باهراً [٣٥] ؛ لكنه لن يُدرس ابداً إلا بصفته رمزاً وعرضاً . فما يهم المؤرخين المشبعين بروح الوضعية هو « التصورات الجماعية » ؛ وأما الرؤى الفردية فلا تحظى باهتمامهم إلا إذا كانت عاكسة لما هو جماعي . من هنا كان التغير في المنهج : ويتجلى هذا التغير في انصراف الانتباه عن الجانب التقني ، ان جاز القول ، من الفلسفة ؛ فالمهم انما هو النظريات والقضايا الاساسية للفيلسوف ، ومضمون معتقدها ، لا حقيقتها المطلقة ؛ فكل مذهب من المذاهب الاعتقادية يرتبط بعصر محدد ويستمد من هذا الارتباط المبرر الوحيد الذي يمكن له أن يطمح إليه .

قبل اوغست كونت ، كان هيغل قد أبدى عن حرص مماثل على تقريظ المذاهب،ببيانه ان تنوعها لا يتعارض مع وحدة العقل.قال[٣٦] : «إن تاريخ الفلسفة يظهر للعيان أنه لا وجود، في شتى الفلسفات التي ترى النور ، لغير فلسفة واحدة في درجات متباينة من التطور ، وكذلك أن المبادىء الخاصة التي يقوم عليها مذهب من المذاهب إن هي إلا فروع من كل واحد . والفلسفة الاحدث عهداً هي ثمرة جميع الفلسفات السابقة لها ، وتحتوي وجوباً على مبادىء جميع هذه الفلسفات » . هذا الكلام لا يمتّ بصلة لا الى التشيع الذي يصدر قرارات بالحرم ، ولا الى الشكية التي تستغل خلافات المذاهب

---

(٣٥) انظر **السياسة الوضعية** ، الطبعة الرابعة ، م ٣ ، ص ٣٤ ، بصدد ضرورة تثبيت المعتقدات في نظام تعليمي . « إن الفوضى العصرية هي وحدها التي امكن لها ان تغذي الحلم الهدام بإيمان بلا جهاز » .

(٣٦) **الموسوعة** Encyclopedie ( ١٨١٧ ) . المدخل ، الفقرتان ١٣ و ١٤ .

لتغسل يديها منها جميعها : فالتشيعية والشكية تفترضان وجود فلسفات عدة ، اما التاريخ فيقرر أنه لا وجود لغير فلسفة واحدة . « تبريراً لازدراء الفلسفة تتم المصادرة على وجود فلسفات مختلفة . كل منها هي فلسفة وليس الفلسفة ـ كما لو أن هناك كرزات ليست هي في الوقت نفسه ثمراً » . وتاريخ الفلسفة هو تطور « روح حي أوحد » في مسار امتلاكه لذاته ؛ ولا شأن له سوى أن يعرض في الزمن « ما تعرضه الفلسفة ذاتها ، وقد انعتقت من الظروف التاريخية الخارجية ، في إطار العقل في الحالة الصافية » .

وحدة العقل البشري واستمرارية تطوره : ذلكم هو اليقين القَبْلي الذي يفرض نفسه على المؤرخ حتى قبل ان يبدأ ببحثه ، ويضع بين يديه الخيط الذي سيمكنّه من الاهتداء الى بغيته . وما تفترضه هذه الاطروحة هو وجود نوع من معطى قبلي تاريخي ، معطى سابق على التجربة يتمثل في طبيعة العقل ، ومعرفته غير خاضعة على الاطلاق للطرائق التاريخية . ان تاريخ الفلسفة هو تاريخ تظاهرات الروح ؛ وبصفته هذه يُكتب له الانعتاق من ربقة ما هو احتمالي وعارض ؛ وللمؤرخ ان يكون على ثقة من انه واجد رابطة جدلية بين المذاهب التي تتعاقب [٣٧] .

مع هيغل وكونت ننتقل الى نقيض الموقف الذي كان عصر النهضة قد ترك فيه تاريخ الفلسفة ؛ فالماضي ما عاد يقف على طرفي نقيض من الحاضر ؛ بل هو يشرطه ، ومنه يستمد مبرره ، ومعه يكشف عن وحدة مخطط نسقي ومسبق التصميم . وكل مسار تاريخ الفلسفة الى ايامنا هذه يقوم على مناقشة لهذه المسلمة .

---

(٣٧) كذلك فإن كونت يسند في خاتمة المطاف ( السياسة الوضعية ، م ٣ ) قانونه عن الحالات الثلاث لا إلى استقراء تاريخي ، وانما الى طبيعة العقل البشري .

وبالفعل ، ان معرفة القانون المحايث لهذا التطور ليست نتيجة الملاحظة والاستقراء التاريخيين . ووحدة الفلسفة لدى هيغل ليست واقعة متحققاً منها ، وانما مسلمة . مسلمة لا يمكن القبول بها إلا مع الفلسفة التي تؤلف جزءاً منها . فهل يتبدى التاريخ بهذه الصورة لنظر غير منحاز ؟ « ان كل إنسان يملك ملكة حكم عادية سيكوِّن لنفسه لا محالة ، إذا ما وضع أمام المشهد الذي يعرضه تاريخ الفلسفة ، فكرة مختلفة جد الاختلاف عما تريد أن توحي به سفسطة الفلسفة الهيغلية » . وبالفعل ، إن رينوفييه ، الذي أفصح عن هذا الرأي [٣٨] ، يعود أدراجه ، ضارباً صفحاً عن الانتقائية الفرنسية ، وعن هيغل وديدرو ، الى تقليد التشيع الذي كان القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر اعترضا عليه بقوة لأنه لا يتجاوب والرغبة المشبوبة في وحدة العقل البشري . وفي رأي رينوفييه أن انقسام الفلاسفة الى نحل متعارضة وشيع متضاربة ليس بحال من الاحوال مصادفة تاريخية عارضة ، ناجمة عن أحكام مسبقة وتحيزات مؤقتة لا بد ان تقشعها في يوم من الايام « الانوار » ، وانما هو ظاهرة سوية وطبيعية مردها الى تكوين العقل البشري وبنيته . « منذ خمسة وعشرين قرناً قامت واستمرت في الغرب اشد التعارضات بين الفلاسفة . ولا ريب في ان السجال وتقدم المعارف الوضعية قد امكن لهما إقصاء بعض المسائل وتسوية بعض الخلافات ، بيد أن معظم الاختلافات وأعظمها خطورة ظلت قائمة ، وكل ما هنالك انها تراجعت أو انتقلت الى مواقع أخرى». إن من طبيعة العقل البشري ان يكون طباقياً ؛ والمساجلة الكبرى هي تلك القائمة بين مذهب الحرية ومذهب الجبرية ؛ والى هذه المساجلة ترتد ، في تقدير رينوفييه ، سائر المساجلات الاخرى ؛ ومن الممكن

---

(٣٨) مشروع لتصنيف منهجي للمذاهب الفلسفية . في مجلة النقد الديني ، تموز ١٨٨٢ ، ص ١٨٤ .

تصنيف جميع المدارس بلا استثناء بردّ كل مدرسة منها الى واحد من ذينك المذهبين . والحال أنه من غير المتوقع ان يتمكن أي طرف من اقناع الطرف الآخر بحجج مفعمة .وهذا ما يفسر ويبرر وجود النحل والشيع . وعيب الانتقائية والهيغلية انهما رأتا في النحل والشيع تارة مجرد نتـاج عسفي للخيال المبدع ، وطوراً مجرد آن ضروري ، وانما عارض تماماً ، في تطور الفكر .

من جهة نظر رينوفييه يتجمد تاريخ الفلسفة اذن في حوار لازمني بين دعويين متناقضتين ومتجددتين أبداً ؛ فمن عصر الى آخر لا وجود لاختلافات ذات شأن فلسفياً ؛ والمادة الوحيدة التي تبقى للتاريخ من حيث هو تاريخ هي « تنوع الاصطلاحات وتعدد العلاقات التي يمكن النظر منها الى كل مشكلة على حدة » والتي تتيح امكانية « إعطاء أشكال وتعابير جديدة لآراء هي في الواقع قديمة » ؛ بيد أن التاريخ تبقى له بالمقابل أطر دائمة،هي على وجه التحديد تلك التي تتيح امكانية « التصنيف النسقي للمذاهب » ؛لكن هذه الاطر ضرورات للفكر ، لا وقائع تاريخية . والمبادرة الوحيدة التي تبقى مباحة للعقل البشري ليست بناء مذاهب هي في جوهرها مسبقة التعيين ( كما لدى دي جيراندو او كوزان ) ، وانما التبني الحر لواحد من الاتجاهين الوحيدين الممكنين . ولا تكمن الاصالة ، كما كان يتصور الناس ، في الابتداع الفكري لمذهب من المذاهب ، وانما في موقف الارادة من مذاهب مسبقة التكوّن .

لقد كانت وجهة نظر رينوفييه منذ ذلك الحين بمثابة تخلٍ عن نظرية ضـرورة تاريخية مزعومة . فعصره بالذات ، وكم بالاحرى عصرنا ، يطالعنا بمشهد تحلل وتفتت للتراكيب التاريخية الكبرى ؛ وينفر عصرنا نفوراً سافراً من الانشاءات النظرية الكبرى ، سواء أكانت هيغلية ام وضعية . والعلامات الخارجية لهذه الذهنية تتمثل في

أن الآثار البارزة في تاريخ الفلسفة لم تعد كما من قبل تواريخ **شاملة** جامعة ، وانما مؤلفات محدودة بحقبة بعينها ، نظير **فلسفة الاغريق** لإدوار زيلر ، أو بأمة بعينها أو بقضية بعينها ، نظير **نظام العالم من افلاطون الى كوبرنيك** لدوهيم،أو منتخبات فلسفية مثل **مقتطفات من القبسقراطيين** أو **النَقَلة الاغريق** بقلم هـ . ديبلز، أو دراسات ذات موضوع واحد مثل دراسات هاملن عن **مذهب ارسطو** او **مذهب ديكارت** . وحتى التواريخ العامة للفلسفة صار منهجها تحليلياً اكثر منه تركيبياً ، وصار الهدف الذي ترمي إليه تمثل نتائج الأبحاث المعتمدة في الدراسات ذات الموضوع الواحد واستيعابها اكثر منه اكتشاف قانون مباطن للتطور ، ومن قبيل ذلك **فلسفة التاريخ التحليلية** لرينوفييه ، و **تاريخ الفلسفة الاوروبية لفيبر** ، و **تاريخ قضايا الفلسفة** لجانيه وسياي ، وعلى نحو اكثر جلاء بعد مؤلَّف اوبرفيغ الكبير **تاريخ الفلسفة** ، الذي لا يرمي الى اكثر من إطلاع القارىء على خلاصة الأبحاث الاصلية بصدد كل مسألة من المسائل على حدة .

ان لهذا الموقف المستجد نوعين من الاسباب . أولهما المجهود الفيلولوجي الهائل الذي أغنى معارفنا ومال بكفتها الى الوضوح والدقة ، ابتداء من عام ١٨٥٠ ، بفضل طبعات نقدية واكتشافات لنصوص ضـائعة وتصانيف لشذرات ومقتطفات ، وعسَّر في الوقت نفسه او جعل بحكم المستحيلة تلك النظرات الشاملة الجامعة التي كان المؤرخون السابقون يتباهون بتمتعهم بها . ولم يكن ثمة مفر من ان يكون الامر كذلك اذا ما اخذنا في اعتبارنا شروط المنهج الفيلولوجي : فمن منظوره لا تتميز مراحل التاريخ بعضها عن بعض بأحداث واقعية تكون لها بمثابة البداية والنهاية بقدر ما تتميز بطبيعة المصادر التي هي سبيلنا الى معرفتها وبحالة هذه المصادر : وحسبنا أن نمثل على ذلك ، على نحو لا يخلو من فجاجة ، بالفارق بين حالة مصادرنا عن

الفلسفة القديمة ، بآثارها الأصلية النادرة ، وحالة مصادر الفلسفة الوسيطية أو الحديثة التي تجفل لوفرتها وغزارتها المخيلة . ومن المحتم على مجهود نقد النصوص وتأويلها أن يتبع في كلتا الحالتين مناهج مختلفة ، بل إنه يستلزم عادات فكرية متمايزة الى حد لا يمكن معه لأحد ان يتباهى بأنه يمتلكها جميعها معاً ؛ على أنه يتعين ان نقول الشيء نفسه بالنسبة الى حقب من التاريخ أقصر أمداً بكثير ؛ فالرواقية والأبيقورية مثلاً ، ومعرفتنا بهما رهينة شذرات وفضلات من النصوص ، لا يمكن أن تُدرسا بمثل الطريقة التي يُدرس بها مذهب ارسطو الذي بقيت تعاليمه مصونة بتمامها .

من جهة أخرى ، كثيراً ما تكون استنتاجات دارس النصوص ، عندما يعكف على تأويل فكر صاحب النص وعلى الإحاطة بمعناه عن كثب ، مؤقتة ورهناً باكتشاف جديد أو بمقارنة جديدة ؛ وكثيرة هي لا تحصى تأويل المذاهب القديمة ، مثل الافلاطونية ، أو حتى المذاهب المحدثة ، كمذهب ديكارت أو مذهب كانط : فكيف يمكن والحال هذه العثور فيها على نقطة ارتكاز مكينة، لبناء رؤية تركيبية ؟

بالاضافة الى مقتضيات المنهج الفيلولوجي ثمة سبب ثانٍ ، ولعله أشد حسماً ، لحملنا على عدم الطموح الى تقديم وصف بمجملٍ الماضي الفلسفي . فكونت وهيغل ، وحتى رينوفييه ، يهتمون بالفلسفة ، لا بالفلاسفة . وسواء عدوا تصورات الكون التي يدرسونها أطراً أزلية تفرضها طبيعة العقل بالذات ، أو ضروباً من تصورات جماعية ، تتطور من تلقاء نفسها جماعياً وتتغير بتغير المجتمع ، فإنهم يرون في الفلسفة نتاجاً لاشخصياً(٣٩) ، أو يرون على أية حال أن التعبير الشخصي الذي

(٣٩) من المؤكد ، فيما يتصل برينوفييه ، أن اختيار احد المذهبين المتعارضين شخصي وحر ، لكن المذهبين اللذين بينهما يكون الخيار متعينان تماماً .

يعطيه فيلسوف من الفلاسفة لأفكار عصره هو مجرد عرض عارض ؛ فجوهر الاشياء ليس هنا ، وانما في ذلك الآمر العقلي أو الاجتماعي ، الذي يكاد ان يكون ربانياً والذي تنصاع له بطبيعة الحال الضمائر الفردية - حتى ولو كان أصحابها أنداداً لافلاطون او لديكارت .

والحال أن تاريخ الفلسفة تطور كما التاريخ إجمالاً ؛ فالتدقيق في تقصي المصادر لا تفسير له إلا برغبة المؤرخ في الوصول الى ما هو فردي وشخصي وغير قابل للاختزال في الماضي ؛ وما كانت أبحاث المؤرخ لتكون مجدية لو كان المطلوب ، كما في السابق ، تحديد نماذج أو تعيين قوانين ؛ فما الفائدة من عينة جديدة من نموذج معروف من قبل ، اذا لم تكن لهذه العينة قيمة كامنة في ذاتها وفي ما يميزها عن سواها ؟

هذا الميل الى ما هو فردي ، الذي ربما كان السمة الغالبة في نقدنا الادبي ايضاً ، يجعلنا نرى الى الماضي من منظور جديد كل الجدة : فما يرمي المؤرخ الى بلوغه ليس « النحل » كما في عصر النهضة ، ولا « المذاهب » كما لدى كوزان ، ولا « العقليات الجماعية » ، وانما الافراد بكل غنى فكرهم المتميز الالوان ؛ ومن ثم فإن افلاطون أو ديكارت أو باسكال ليسوا تعابير عن وسطهم أو آناء تاريخية ، وانما مبدعون حقيقيون . وأول ما يستوقف النظر عدم الاتصال بين جهودهم ؛فلا وجود ، كما يلاحظ فندلباند ، لأي تقدم متصل « ما دام كل مذهب من المذاهب الكبرى يقدم عن المشكلة صيغة جديدة ويحلها كما لو أن المذاهب الاخرى ما وجدت قط[٤٠] » .

ينبغي ان نضيف أن هذين السببين ، أي مقتضيات المنهج الفيلولوجي والتحري عما هو فردي ، وان كانا كلاهما يعارضان التركيب التاريخي ، لا يقودان الفكر في اتجاه واحد . فدارس

---

(٤٠) تاريخ الفلسفة Geschichte der Philosophie ، فرايبورغ ، ١٨٩٢ .

النصوص يميل الى طلب القرابة بين الافكار والعبارات ؛ وقد يغلو هذا الميل أحياناً ويشط ، اذا لم يردعه الذوق وحس الافكار الحية ، فلا يحجم عن إلباس فسيفساء المذاهب الماضية لبوس المذهب الجديد ، ولا حتى عن الخلط بين المبدع والمصنِّف . وقد لا يطلب الناقد ، بسائق من ميل فكري معاكس ، سوى اختلاف الألوان في برقشة المذاهب ، فيؤرخ للافكار كما لو كان رساماً من المدرسة الانطباعية ، همه الأول ان يبرز التنوع بين المفكرين ، وليس الوحدة العميقة التي يمكن ان يكون هذا التنوع منطوياً عليها .

علاوة على التنوعات المذهبية الخالصة التي يحفل بها العصر القديم والوسيط ، يأتي العصر الحديث ليضيف تنوعاً آخر ، هو التنوع في الروح القومي الذي يضفي لوناً خاصاً على كل فلسفة من الفلسفات ، انكليزية كانت ام المانية أم فرنسية . ولا مناص ايضاً من أن نأخذ في اعتبارنا التعقيد الهائل للثقافة الحديثة التي هي في سبيلها الى أن تتحلل ، كما كان اوغست كونت يتوقع ويخشى ، الى جملة من ثقافات اختصاصية وتقنية تستغرق كل واحدة منها حياة الفرد وتستنفد طاقاته . فالفيلسوف ،الذي يقصر نفسه على وجه واحد من وجوه هذه الثقافة ، هو اليوم اختصاصي بالمنطق او بالابستمولوجيا ، فيلسوف في الرياضيات او في الدين ، دون أن يكون هناك تطابق واضح ، ولا بالأحرى وحدة بين منظور وآخر . فالمرء يتأرجح اليوم بين ثقافة عامة ، هي بالضروية سطحية ، وبين ثقافة متبحرة ، ولكنها ضيقة .

افليست هذه كلها تنوعات مذهبية غير قابلة للاختزال الى العقل : تنوعات ناجمة عن الاختلافات في الشخصية ، وفي الطابع القومي ، وفي نمط الثقافة ودرجتها ؟ وكيف للمؤرخ ان يضع في خط واحد مذاهب متباينة الى هذا الحد في أصلها ونشأتها ؟

هكذا نرى خيرة مؤرخي عصرنا يترددون حيال المنهج الذي يتعين عليهم الاخذ به . ففكتور دلبو[41] ، على سبيل المثال ، لا يريد ان يتخلى عن فكرة ترابط عقلاني بين المظاهر المتعاقبة للفكر الفلسفي ، لكنه يرى رغبته في الوحدة تترجح بين خشيته من الا يلزم جانب الدقة وبين خوفه من أن يفلت منه جوهر التاريخ بالذات . والواقع أن هذا المفكر اليقظ ترك طائفة من الدراسات ذات الموضوع الواحد التي يدل عنوانها بالذات[42] على الصعوبة التيستواجهه - وقد لا يكون من سبيل الى تذليلها - عندما سيعكف على كتابة تاريخ عام للفلسفة .

هذا التردد عينه نلفاه لدى فندلباند[43]، وان يكن اكثر خفاء.فتطور الفلسفة ، كما يقر بذلك في مقدمته ، يتبع لعوامل ثلاثة ، بل ربما جاز لنا القول لتواريخ ثلاثة متجاورة :

١ء - التاريخ الذرائعي ، وهنا يرتكز المسار الداخلي للفلسفة الى التنافر بين الحلول القديمة وبين التصورات الجديدة للواقع ؛ ٢ء - التاريخ في علاقاته بتاريخ الثقافة ، وهنا تتلقى الفلسفة قضاياها من الافكار التي تتحكم بحضارة عصر من العصور ؛ ٣ء - أخيراً تاريخ الأفراد . وصحيح أن للتاريخ ، في مظهره الاول ، نوعاً من قانون للتطور ، ولكن ما اهمية هذا المظهر بالقياس الى المظهرين الآخرين اللذين ينيطان مجرى الحياة الفكرية بمصادفات كثيرة ؟ هذا ما لا يوضحه المؤلف .

أهذه هي الحالة النهائية لتاريخ الفلسفة ؟ أحتم عليه أن يقطع كل امل بأن يكون هو نفسه فلسفياً ليصير باباً من أبواب الفيلولوجيا

---

(٤١) المنهج في تاريخ الفلسفة ، المقال الثاني ، في مجلة الميتافيزيقا والاخلاق ، ١٩١٧ ، ص ٢٧٩ - ٢٨٩ .

(٤٢) وجوه ومذاهب فلسفية Figures et Doctrines de Philosophes ، باريس، ١٩١٩ : الفلسفة الفرنسية La Philosophie Français ، باريس ، ١٩١٩ .

(٤٣) تاريخ الفلسفة ، فرايبورغ ١٨٩٢ ، ص ٩ .

والنقد الادبي ؟ أكتب عليه أن يتأرجح أبد الدهر بين منهج الفسيفساء وبين المنهج الانطباعي ، فيكون منتهى طموحه أن يخفف من غلواء كلا المنهجين بالمقابلة بينهما ؟

يبقى هناك بلا ريب ، ورغماً عن الظواهر ، شيء ما من افكار فيلسوف مثل كونت وفيلسوف مثل هيغل . فقد علمانا ان نرى في مذاهب فلسفة الماضي شيئاً اكثر من مجرد نحل مقفلة أو أخاييل فردية ، ان نرى فيها مظاهر للعقل البشري . علمانا أن نحمل على محمل الجد التام الماضي الفكري ، وفهما خيراً من غيرهما التضامن الفكري بين الاجيال . ومع ذلك لن يكون في مستطاع أحد أن يزعم أنه واجد العلاج للأزمة التي تحيق بتاريخ الفلسفة في العودة الى واحدة من تلك الصيغ العامة للتطور ، الاثيرة عند الوضعيين وعند الهيغليين . وكل المحاولات التي بذلت مؤخراً في هذا السبيل أخفقت أو كانت على أية حال سابقة لأوانها[٤٤] . والحق أن هذه المشكلة الثالثة ، شأنها شأن المشكلتين الاوليين اللتين سبق لنا طرحهما ، لا يمكن حلها إلا بصورة تقريبية ومؤقتة ، مع كل ما ينطوي عليه التاريخ من وجوه عدم اليقين .

ينبغي أن نلاحظ ، أولاً ، أن التبحر الفلسفي ان كان ، كما أوضحنا ، قوّض البناء الكونتي أو الهيغلي ، فإنه يضعنا بالمقابل على طريق حل عملي . فكلما تقدمنا في المعرفة الضليعة والمفصَّلة بالماضي ، اتضح لنا بمزيد من الجلاء أن المذاهب الجديدة تجد نقطة ارتباطها في

---

(٤٤) في عداد هذه المحاولات واحدة نرى انها غنية بالفائدة وهي الفلسفة المقارنة **La Philosophie Comparée** من تأليف ب . ماسون ـ اورسيل ( باريس ١٩٢٣ ) الذي يحاول ان يستخلص قانوناً للتطور بعقده مقارنة بين السيماء العامة للفكر الفلسفي في كل من اوروبا والشرق الاقصى . انظر ايضاً التأويل البارع للتاريخ بقلم ج . دي غولتييه في مجلة مركور دي فرانس ، ١ كانون الثاني ١٩٢٣ ، ص ١١ .

المذاهب السابقة ، وتأكد لنا وجود استمراريات وانتقالات حيثما كان النظر لا يقع في أول الامر إلا على أصالة أصيلة وتعارض مطلق. والصيغ العامة ، من أشباه تلك التي قال بها كونت أو هيغل ، اللذان كان من رأيهما أن التطور لا يتم إلا من خلال المعارضة السافرة الصريحة ، لا تستوعب إلا على نحو رديء للغاية الواقع بتلاونيه وفروقه الدقيقة كما يكشف لنا عنه التاريخ . وبالمقابل ، إن تلك الاستمرارية بين المفكرين كما يميط عنها اللثام النقد التاريخي لا يمكن أن يستوعبها قانون عام ، ولا غناء عن اتخاذها موضوعاً لبحوث تفصيلية ومتخصصة لا تقع تحت حصر.وما كانت فكرة دراسة تصورات العالم من افلاطون الى كوبرنيك في استمراريتها وتكوينها لتخطر في بال للمؤرخين المشربين بفكرة التعارض الجذري بين العصر القديم والعصر الوسيط ؛ وكان من المحتم أن يبذل دوهيم ما بذله من مجهود رائع في التبحر للاهتداء عبر ذلك الفاصل الزمني الى نقاط الاستمرار بين موضوعتين او ثلاث من موضوعات الفكر . والحظوة المشروعة التي عاد يلاقيها مؤخراً تاريخ فلسفة العصر الوسيط ليست مبنية فقط على دوافع لا تمتّ بصلة الى فائدة التاريخ ، بل كذلك على كشوف حقيقية تظهر للعيان صلة تاريخ فلسفة ذلك العصر بالفلسفة الحديثة . وعليه ، إن التخلي عن المنهج القبْلي لم ينزل ضرراً بفكرة وحدة الفلسفة والعقل ، بل أفسح في المجال لإعطائها معنى اكثر امتلاء واكثر عيانية ، وان يكن من الأصعب ترجمته الى صيغ وعبارات مقولبة : ذلك أن هذه الوحدة ليست وحدة خطة تتحقق رويداً رويداً ، وانما وحدة سلسلة متصلة من جهود أصيلة وابتكارات عديدة .

ثانياً ، إن التخلي عن فكرة التقدم المحتوم ، التي هيمنت على تاريخ الفلسفة وصولاً الى عام ١٨٥٠ ، جاء مؤاتياً كذلك لتقويم صحيح للتطور الفلسفي.ففكرة مسيرة متواصلة وغير منقطعة هي فكرة مناقضة تماماً للواقع التاريخي . وقد كان بيكون أثقب نظراً من

تلامذته في القرن الثامن عشر حينما أشار ، الى جانب مراحل التقدم ، الى مراحل النكوص والنسيان التي كان يعقبها إحياء وانبعاث . والحقيقة أن منحنى الحياة الفكرية ، إذا جاز لنا القول ، معقد غاية التعقيد ، وليس لغير الدراسات التفصيلية ان تعطي فكرة عن إلتواءاته وتعرجاته.وهذا إذا كانت قادرة فعلاً على إعطاء مثل هذه الفكرة ، وهنا ايضاً لا يكون دور النقد الفلسفي هداماً ، بل على العكس من ذلك تماماً . فهذا النقد يكشف لنا فقط عن جملة من مخططات ممكنة للتطور ، حيث لم تكن النزعة القَبْلية التاريخية ترى سوى مخطط واحد لا غير . فتارة يسير الفكر نحو اختلاف اكبر ، نحو تشتت الى عدد غفير من نحل تناوىء واحدتها الأخرى ، كما في اليونان في الفترة التي تلت موت سقراط ، وطوراً يتقدم على العكس نحو وحدة الفكر ، نحو الوفاق شبه التام ، كما في النصف الثاني من القرن الثامن عشر حيث هيمنت التجريبية الانكليزية . تارة يتلبس الفكر الفلسفي طابعاً حركياً ، موحياً ، فينقلب الى نهج للحياة الروحية ، الى اتجاه عقلي كما لدى سقراط أو لدى افلاطون ؛ وطوراً يأخذ شكل مذهب صارم عنده جواب جاهز عن جميع الاسئلة يريد أن يفرضه فرضاً بقوة جدل غير قابل للدحض ، كما في زمن السكولائية . وقد تمر أويقات يعزف فيها الفكر العقلي ، وكأنه كلّ وتعب ، عن توكيد قيمته الخاصة فيخلي الساح لمذاهب تزعم أنها تدرك الواقع بالحدس أو بالشعور او بالوحي ؛ هكذا جاء المد الرومانسي ، مثلاً ، في أعقاب الرواج الكبير في القرن الثامن عشر للمذهب التعقلي INTELLECTUALISME الذي كان محض العقل كامل ثقته ؛ وهذا التناوب بليغ الدلالة ، وربما كان يمثل قانوناً عاماً لتاريخ الفكر(٤٥) . ويتبين لنا من هذه الأمثلة كيف يتيح

---

(٤٥) - انظر كازاميان : التطور السيكولوجي للادب في انكلترا . L'ÉVOLUTION

النقد وحده ، بدون أي موقف قَبْلي ، امكانية تصنيف المذاهب وترتيبها .

بل ان التاريخ سيفسح في المجال الى حد ما أمام الحكم عليها . وبالفعل ، ان قيمة مذهب بعينه غير مستقلة عن التوثب الروحي الذي أوجده . فليست المذاهب الفلسفية بأشياء ، وانما هي افكار ، موضوعات للتأمل تطرح نفسها برسم المستقبل ، وخصوبتها لا تُستنفد أبداً إلا ظاهرياً فحسب ؛ هي اتجاهات عقلية يمكن على الدوام أن تُسلك من جديد ؛ أما الافكار التي تشاد منها المذاهب الفلسفية فليست لبنات هامدة الحياة في بنيان عقلي قابل للهدم ويمكن ان يعاد استخدام مواده كما هي في أبنية أخرى ؛ وانما هي رشيمات وشتلات تطلب النمو ؛ وتزعم أنها عبارة عن « خير قابل لأن يُتناقل »[٤٦] . والحال أن المفروض بالبحث التاريخي أن يمكِّننا من الإمساك بالتوثب الاصلي وبالكيفية التي يتدفق بها مده ، أو يتوقف ، أو يعاود بين الحين والآخر تدفقه : فالتاريخ لم يكتمل ، وهذا ما لا يجوز أبداً ان يغيب عن نظر مؤرخ الفكر ؛ فأفلاطون او أرسطو ، ديكارت او سبينوزا ، كانوا وما زالوا أحياء . ولا شك في أن واحدة من أجلّ الخدمات التي يمكن ان يسديها التاريخ هي بيان الكيفية التي يتحول بها مذهب من المذاهب ويتغير ؛ فمن المحقق ان هذه الكيفية تختلف باختلاف الحالات . فقد يتفق أحياناً أن يكتسب المذهب صفة الديمومة ،

---

PSYCHOLOGIQUE DE LA LITTÉRATURE EN ANGLETERRE ، باريس ١٩٢٩ ، ص ٤ . وانظر ما ورد في كتابي **الفلسفة وماضيها** ، ١٩٤٠ ، ص ٨ ، من إشارات الى التنوعات النظامية في الاسلوب في الفلسفة . وبصدد مفهوم الاسلوب هـذا ، راجـع مؤلَّف جـويـل المـمتـاز : **تحـولات في تصـور العـالم** DER WANDLUNG DER WELTANSCHAUUNG ، توبنغن ، ١٩٢٨ ، ص ٥١ .

( ٤٦ ) ـ سبينوزا : **رسالة في إصلاح العقل** DeEmendatione Intellectus ، **المفتتح** .

فيتصلب في صورة عقيدة ايمانية تفرض نفسها فرضاً : هكذا تحولت الرواقية لدى ابقتاتوس ، بعد قرون ثلاثة من الوجود ، الى قانون لا يحتاج الى برهان على صحته . وقد يتفق ايضاً ان ينتهي المطاف بموضوعة من الموضوعات ، في مسعاها الى التثبُّت في مذهب والى التحقق في عقيدة ، الى استنفاد طاقتها في ضرب من التعقيد والتكلف يشبه في بعض وجوهه الانحطاط الباهر الذي تؤول اليه المدارس الفنية التي لم تبل بعد صيغتها . فالفلسفة الايونية ، على سبيل المثال ، آلت في زمن افلاطون الى مجرد لعثمة يلجلج بها أواخر الهرقيلطيين الذين باتوا راغبين عن استعمال اللغة خوفاً من تجميد النهر المتحرك للموجودات . وكذلك فإن وصف المقولات لدى اواخر الافلاطونيين المحدثين ، من امثال ابروقلوس ودمسقيوس[٤٧] ، يصل الى مستوى من الدقة لا نملك معه إلا ان نحدس غصباً عنا بكل تصنع التقني المحترف وبانعدام الصدق : وبوسعنا ، اذا شئنا ، ان نقول الشيء عينه عن الاشكال الاخيرة لمذاهب فيخته أو شيلنغ . هكذا ترى النور مقولات تاريخية ، متحركة ، قابلة للتغيير ، موضوعات فكرية عامة يفترض فيها أن تحل محل المقولات المُصْمتة التي كان يستخدمها فيما سبق المؤرخون الانتقائيون او الهيغليون .

إن هذه الاشارات المسرفة الاقتضاب تستبعد إمكانية اختتام هذا المدخل بصياغة شيء يشبه من قريب أو بعيد قانوناً لتطور الفكر الفلسفي : فليس بيت القصيد أن نبني ، بل أن نصف فقط . فما لم يعد في الامكان أن نفعله هو ان نكتب التاريخ كما لو اننا من الانبياء الذين يتنبؤون بالاحداث بعد وقوعها ، وكأن مرادنا ان نوحي بأن الفكر الفلسفي يولد رويداً رويداً ويتحقق تدريجياً . لم يعد في مقدورنا

---

( ٤٧ ) ـ او الدمشقي . • م • .

أن نقرر مع ارسطو ، أبي تاريخ الفلسفة ، أن التاريخ متجه نحو مذهب ، هو له متضمَّن بالقوة . فتاريخ الفلسفة يعلمنا أن الفكر الفلسفي ليس واحدة من تلك الوقائع الثابتة التي اذا امكن الاهتداء اليها مرة قُيِّض لها أن تستمر في الوجود ابداً وكأنها اختراع تقني ؛ فهذا الفكر يوضع باستمرار موضع الاستفهام من جديد ، وهو باستمرار عرضة لخطر الضياع في صيغ تريد تثبيته فلا تفلح إلا في خيانته ؛ فقوام الحياة الفكرية في العمل ، لا في وضع اليد على حقيقة مكتسبة مزعومة(٤٨) .

ان المؤَلف الذي بين يدي القارىء يصبو الى أن يقدم رسماً إجمالياً واضحاً وحياً بقدر المستطاع لهذا العمل ؛ وقد أوحت به رغبة في ان يكون بمثابة دليل في هذا الحقل الشاسع لماضي الفلسفة الذي تكشف المباحث التاريخية المفصَّلة يوماً بعد يوم عن مدى تعقيده وتنوعه وغناه بكل ما دقّ من الفروق والتلاوين . ومن ثم فقد قرَّ بنا الرأي على ان نضع في متناول القارىء الوسائل التي تمكِّنه من الحكم بنفسه على أمانة هذا الرسم الاجمالي ومن توضيح معالمه : لهذا ضمَّنَّا

---

(٤٨) - بصدد مسائل المنهج في تاريخ الفلسفة ، احيل القارىء الى كتابي : **الفلسفة وماضيها** ، ١٩٤٩ ، ص ١ - ٧٨ . انظر ايضاً في مجلة **النشاط الفلسفي في فرنسا والولايات المتحدة** ، ١٩٥٠ ، م ١ : ج . بوا ، **تاريخ الفلسفة** ، ( ص ٣٠ - ٤٩ ) ؛ و م ٢ ، مقالي : **روح تاريخ الفلسفة في فرنسا** ( ٦٤ - ٧٥ ) ؛ وانظر فضلاً عن ذلك مقدمة ج . اورتيغا اي غاسيه ( بالاسبانية ) للترجمة الاسبانية لتاريخنا هذا ، بيونس آيرس ، ١٩٤٤ [ انظر ر . موندولفو : **مشكلات التنقيب وطرائقه في تاريخ الفلسفة** Problemas y Metodes de la Investigation en Histoire de la Filosfia ، طوكومان ١٩٤٩ ؛ وكذلك ف . دي ماغالهانس فلهينا : **بانورااما الفكر الفلسفي** (Panorama do Pensamento Filosofico) المجلد ١ ، لشبونة ١٩٥٩ ] .

كل فصل إحالات إلى أهم النصوص ، وأتبعناه في ختامه بلائحة مقتضبة بالمراجع ، تنوه ، بالاضافة الى مؤلفات الفلاسفة ، بالدراسات والمقالات التي بدت لنا أساسية[٤٩] .

(٤٩) ـ تجدر الاشارة الى ان بيير مكسيم شول ، الاستاذ بجامعة السوربون ، قام بتحديث مسرد المراجع وباستكمال ما استجد منه بعد وفاة برهييه . «م» .

# ثبت عام بالمراجع

## ١ - دراسات عامة


Fr. UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 4 vol.: vol. I, *Das Altertum*, par Praechter, 12e édit., 1926; vol. II, *Die patristische und scholastische Zeit*, par Baumgartner, 11e édit., 1928; vol. III, *Die Neuzeit bis zum Ende des achtzehnten Jahrhunderts*, par Frischeisen-Koehler et Moog, 12e édit., 1924; vol. IV, *Die deutsche Philosophie im 19. Jahrhundert und die Gegenwart*, 12e édit., 1924; vol. V, *Die Philosophie des Auslandes im 19. Jahrhundert und die Gegenwart*, 12e édit., 1928(1).

Alfred WEBER, *Histoire de la philosophie occidentale*, réédition, Paris, 1925, tome II refondu par D. HUISMAN, 1957.

A. RIVAUD, *Histoire de la philosophie*, t. I à IV, Paris, 1948-1962.

J. CHEVALIER, *Histoire de la pensée*, t. I à IV, Paris, 1955-1966.

Ch. RENOUVIER, *Philosophie analytique de l'histoire*, 4 vol., 1896-1897.

V. DELBOS, *Figures et doctrines de philosophes*, 1918.

L. BRUNSCHVICG, *Les étapes de la philosophie mathématique*, 1912; *L'Expérience humaine et la causalité physique*, 1922; *Le Progrès de la Conscience dans la Philosophie occidentale*, 1927.

P.-M. SCHUHL, GOLDSCHMIDT, etc., *Etudes sur l'histoire de la philosophie, en hommage à Martial Gueroult*, Paris, 1964.

A. KOYRE, *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, 1961.

REVUES. – *Revue philosophique* (deuis 1876), *de métaphysique et de morale* (depuis 1893), *des sciences philosophiques et théologiques* (depuis 1911), *de philosophie* (depuis 1900); *Archiv für die*

*Geschichte der Philosophie* (depuis 1886); *Archives de philosophie* (depuis 1923); *Mind* (depuis 1876); *Revue d'Histoire de la philosophie* (1927-1929).
Adolphe FRANCK, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, 1885.
F. ENRIQUEZ e G. DE SANTILLANA, *Storia del Pensiero scientifico*, vol. I, Il mondo antico, Milan, 1932 (trad. partielle chez Hermann, 3 vol. des Actualités Scientifiques, 1936).
P. DUHEM. *Le système du Monde de Platon à Copernic*, 10 vol., Paris, 1915-1959.
R. TATON, *Histoire générale des Sciences*, 3 vol., Paris, 1957 et suiv.
M. DAUMAS, *Histoire de la Science* (Encyclopédie de la Pléiade), Paris, 1957; *Histoire générale des techniques*, t. I, Paris, 1962.
W. et M. KNEALE, *The development of Logic*, Oxford, 1962.

## ٢ - العصور القديمة

RITTER et PRELLER, *Historia philosophiae graecae* (Recueil de textes), 9e édit., par Wellmann, 1913.
E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen* (Partie I, *Die vorsokratische Philosophie*, 6e édit., par Lortzing et Nestle, 1919-1920, traduit par Boutroux sur la 4e édit., 2 vol., 1877-1882; Partie II, section 1, *Sokrates-Plato*, 5e édit., 1922, 1re partie trad. par Belot, 1884; section 2, *Aristoteles*, 4e édit., 1921; Partie III, section 1 (4e édit., 1909) et 2 (5e édit., 1923), *Die nacharistotelische Philosophie*. Une traduction italienne, révisée et complétée par R. MONDOLFO et ses collaborateurs, est en cours de publication.
Th. GOMPERZ, *Les Penseurs de la Grèce* (traduit de l'allemand par Reymond), 3 vol., 1908-1909(jusqu'aux premiers péripatéticiens).
J. BURNET, *Greek Philosophy*, Part. I: Thales to Platon, 1914.
L. ROBIN, *La Pensée grecque et les Origines de l'Esprit scientifique*, 1923, 4e édit., 1948, 5e édition 1962; *La philosophie grecque des origines à Epicure*, Paris, 1942.
A. et M. CROISET, *Histoire de la littérature grecque*, Paris, 1910, 1940.
H.-J. MARROU, *Histoire de l'Education dans l'Antiquité*, Paris, 1948.
R. MONDOLFO, *Il pensiero antico, Storia della filosofia greco-romana esposta con testi scelti dalle fonti*, Florence, 1950.
Arnold REYMOND, *Histoire des Sciences exactes et naturelles dans*

*l'Antiquité gréco-romaine*, Paris, 1955.

C. J. DE VOGEL, *Greek Philosophy, a collection of texts,* selected and supplied with some notes and explanations, Leyden, I, 1950, II, 1953, III, 1959.

E. BREHIER, *Etudes de Philosophie antique*, Paris, 1955.

S. SAMBURSKY, *The physical world of the Greeks,* Londres, 1956.

P. ROSSI, *Antologia della critiqua filosofica*, I, *L'eta antica, Bari, 1961.*

W. K. C. GUTHRIE, *A history of Greek philosophy,* I, Cambridge, 1962.

W. JAEGER, *Paideia, La formation de l'homme grec,* trad. franç., t. I, Paris, 1964.

P. DEVAMBEZ, FLACELIERE et P.-M. SCHUHL, *Dictionnaire de la civilisation grecque*, Paris, 1966.

## ٣ ـ العصور الوسطى

*Beitraege zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* (Texte und Untersuchungen), par Bauemker et Hertling (depuis 1891).

HAUREAU, *Histoire de la philosophie scolastique,* 3 vol., 1872-1880.

M. DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale,* 4e édit., 1912, 5e édit., tome I, 1924.

Et. GILSON, *La Philosophie au moyen âge,* 2 vol., 1922.

E. BREHIER, *La Philosophie du moyen âge,* 1937.

P. VIGNAUX, *La Pensée au moyen âge, 1938; 2e édit. en 1958 sous le titre:* La philosophie au moyen âge.

A. FOREST, F. VAN STEENBERGHEN, M. DE GANDILLAC, *Le mouvement doctrinal du XIe au XIVe s.,* Paris, 1951, t. XIIIde l'*Histoire de l'Eglise, de* A. FLICHE, V. MARTIN, E. JARRY.

A.-C. CROMBIE, *Histoire des Sciences de saint Augustin à Galilée* (400-1650), Paris, 1959.

## ٤ ـ العصور الحديثة

H. HOEFFDING, *Histoire de la philosophie moderne* (traduit par Bordier), 2 vol., 1906; *Les Philosophes contemporains* (traduit par Tremesaygues), 1908.

KUNO FISCHER, *Geschichte der neueren Philosophie*, 10 vol., 3e à 5e édit., 1904-1921.
V. DELBOS, *La Philosophie française*, 1919.
SORLEY, *A History of english Philosophy*, 1920.
E. ZELLER, *Geschichte der deutschen Philosophie*, 2e édit., 1873.
E. LEROUX et A. LEROY, *La philosophie anglaise classique*, Paris, 1951.
E. BREHIER, *Histoire de la Philosophie allemande*, 1921; 3e édit. complétée par P. RICŒUR, 1954.
E. BREHIER, *Etudes de philosophie moderne*, 1965.

# الكتاب الأول

# المرحلة الهيلينية

# الفصل الأول

# القبسقراطيون

في المـرحلـة الاولى ، المـرحلـة الهلّينيـة التي تنتهي بمـوت الاسكندر ( عام ٣٢٣ ) ، تطورت الفلسفة في بلاد الاغريق وفي مراكز شتى بالتعاقب ؛ وجاء هذا التعاقب مناظراً للتقلبات السياسية . فقد رأت الفلسفة النور في القرن السادس في منطقة ايونيا ، في المدن البحرية التي اشتهرت عصرئذ بغناها وتجارتها . وابتداء من عام ٥٤٦ وقعت ايونيا تحت الاحتلال الفارسي ، ودّمرت مدينتها الكبرى ملطية عام ٤٩٤ . وانتقل مركز الحياة الفكرية ؛ فوجدت الفلسفة مستقراً لها في ايطاليا الجنوبية وصقلية . اخيراً ، غداة الحروب الميدية ، وفي زمن بيركليس ( المتوفي عام ٤٢٩ ) ، صارت اثينا عاصمة فكرية لليونان وعاصمة في الوقت نفسه للامبراطورية البحرية الجديدة التي استمرت في الوجود الى زمن الحرب البيلوبونيزية . وقد لعب الايونيون في هذا التطور الدور الرئيسي ؛ فقد كان اوائل الفلاسفة في اليونان الكبرى مهاجرين ايونيين ؛ وكان الايونيون ايضاً المروِّجين الأولين في اثينا للفلسفة . غير ان الفكر الفلسفي تلبس مع ذلك في كل مركز من مراكز الفكر تلك طابعاً مختلفاً .

( ١ )

# الطبيعيون الملطيون

من العسير ان نحدد الاهمية والدلالة الدقيقة لتيار الافكار الذي شق مجراه في ملطية في القرن السادس ق. م. فمن بين الفلاسفة الملطيين الثلاثة الذين تعاقبوا على المدينة ، التي كانت عصرئذ أقوى حواضر آسيا الصغرى اليونانية وأعظمها ازدهاراً ، لم يكتب الأول منهم[١] ، طاليس ( ٦٤٠ ـ ٥٦٢ ) ، شيئاً ، ومعرفتنا به ندين بها لمأثور لا يرقى الى ما قبل ارسطو : أما الفيلسوفان الآخران ، انكسيماندرس ( المولود نحو ٦١٠ والذي كان لا يزال على قيد الحياة في عام ٥٤٦ ) ، وانكسيمينس ( نهاية القرن السادس ق. م. ) ، فقد ترك كل منهما كتاباً نثرياً ، صار يشار اليه فيما بعد بعنوان في الطبيعة ، ولكننا لا نعرف عنهما بدورهما شيئاً إلا عن طريق ما ذكره عنهما ارسطو وكتّاب مدرسته .

والحال أن ما كان يبحث عنه ارسطو قبل كل شيء في تعاليمهم هو جواب عن هذا السؤال : ماالهيولى التي منها جُبلت الاشياء ؟ وهذا السؤال انما ارسطو هو الذي يطرحه ، وهو يطرحه بلغة مذهبه بالذات ؛ وليس لدينا من دليل على ان الفلاسفة الملطيين أنفسهم اهتموا بالمشكلة التي بحث ارسطو عن جواب عنها لديهم . ومن ثم ، حينما يفيدنا ارسطو أن الماء في نظر طاليس هو مبدأ كل شيء ، وانه عند انكسيماندرس اللامتناهي ، وعند انكسيمينس الهواء ، فمن اللزام علينا ان نتحفظ في اعتبار هذه الصيغ متضمنة لجواب عن مشكلة الهيولى[٢] .

---

(١) ـ ارسطو : **ما بعد الطبيعة** ، مقالة الالف الكبرى ، ف ٣ ، ٩٨٣ ب ، ٢٠ .

(٢) ـ المصدر نفسه ، مقالة الالف الكبرى ، ف ٣ ، ٩٨٣ ب ، ٦ ـ ١١ ، ١٩٨٤ ، ٢ ـ ٧ .

واذا شئنا النفاذ الى معناها فمن الواجب ان نبحث ، ان كان ذلك ممكناً ، عن المشكلات التي كانوا يثيرونها فعلاً . ويبدو أن هذه المشكلات كانت على نوعين : أولاً مشكلات التقنية العلمية ؛ ومن هذا القبيل مثلاً ان انكسيماندرس يُعدّ أول من اخترع المزولة الشمسية وأول من رسم فيها خطوط المدارين والاعتدالين ؛ ويقال إنه رسم أيضاً أول خريطة جغرافية ، واكتشف انحراف فلك البروج ؛ ثانياً ، وانما في المقام الأول ، المشكلات ذات الصلة بطبيعة وعلة الظاهرات الجوية أو الفلكيـة ، كالهـزات الارضية ، والـرياح ، والامطـار ، والبـرق ، والخسوف ، والكسوف ، وكذلك المسائل الجغرافية العامة كشكل الارض وأصل الحياة الارضية .

وارجح التقدير ان الطبيعيين الملطيين ما فعلوا ، فيما يتصل بهذه التقنيات العلمية ، سوى ان روّجوا في بلاد الاغريق ما تناقلوه عن الحضارة المصرية وحضارة بلاد ما بين النهرين . فقد كان البابليون من رصّاد السماء ؛ وفضلاً عن ذلك كانوا يضعون ، برسم سجلات المساحة ، مخططات للمدن وللاقنية ، بل انهم حاولوا ان يرسموا خريطة العالم[٣] . أما الفنون أو الصنائع الميكانيكية فقد عرفت في جميع المناطق الهلينية ، بين القرنين السابع والخامس ، تطوراً فائق الغنى والتنوع[٤] كان الطبيعيون الايونيون في أغلب الظن شهوده اكثر مما كانوا المحرضين عليه والدافعين اليه ؛ والحق انهم كانوا شهوداً لطفاء ، خفاف الروح ، يرون تفوق الانسان في نشاطه التقني ، وقد

---

(٣) - ديلابورت : **بلاد ما بين النهرين** ، ١٩٢٣ ، ص ٢٦٠ - ٢٦١ ؛ وبصدد معارفهم الرياضية انظر ، بين جملة مصادر اخرى ، تورو - دانجان ، **مجلة الاثريات الاشورية** ، ١٩٤٠ .

(٤) - اسبيناس : **اصل التكنولوجيا** LES ORIGINES DE LA TECHNOLOGIE ، ١٨٩٧ ، ص ٧٥ .

وجدت آراؤهم خير تعبير عنها في اغلب الظن لدى فيلسوف إيوني من القرن الخامس ، هو انكساغورس الذي قال إن الانسان أذكى الحيوانات لأن له يدين ، إذ أن اليد هي الاداة المثلى والنموذج الاول لكل أداة[٥] .

يلوح أن أصالة الطبيعيين الملطيين تكمن في اختيارهم للصور التي بها كانوا يتمثلون السماء والظاهرات الجوية : فهذه الصور لم تحتفظ بشيء من غرائبية الخرافات والاساطير ؛ بل قُبست إما من معين الفنون والصنائع ، وإما من معين الملاحظة المباشرة : فجميع تشابيههم التي تؤلف جوهر علمهم والتي تتسم بوضوح ودقة فائقين في التخيل لا يحتملان ، نظير الاسطورة ، أية خلفية من الغموض ، تنطوي على رغبة حارة في فهم الظاهرات المنيعة على الإدراك من خلال صلاتها بالوقائع المألوفة .

كان من جملة هذه الملاحظات الدارجة عند الملطي المشغول البال ، في المقام الاول ، بشؤون الملاحة ، رصد الزوابع والعواصف ؛ ففي هدأة السماء كانت تتشكل سحب كثيفة سود ، يمزقها على حين بغتة عارض برق ، منذر بزوبعة الهواء التي توشك ان تهب . وكان انكسيماندرس ، في مسعاه الى تفسير ذلك ، يقول إن الريح ، الحبيسة في الغيمة ، شقتها بقوتها وعنفها ، فصاحب البرق والرعد هذا الانشقاق المباغت[٦] . والحال أنه بالمشابهة مع العاصفة تصور انكسيماندرس الطبيعة وتكوين الكواكب السيارة : فحسبنا ، اذا شئنا النفاذ الى تصور انكسيماندرس للسماء ، أن نستبدل غمد السحب الكثيفة بغمد مُصْمَت من الهواء المتكاثف ( لم يكن « الهواء » يعني عنده سوى الأبخرة ) ، والريح الداخلية بالنار ، وتمزقات الغمد

---

(٥) ـ ارسطو : في اجزاء الحيوان ، ك ٤ ، ف ١٠ ، ٦٨٧ أ ٧ .

(٦) ـ آييتيوس : التعاليم ، ك ٣ ، ف ٦ ، ١ .

بضروب من المنافس أو فوهات المنفاخ ، منها تندلع النار . فإن فرضنا أن هذه الغمود دائرية الشكل ومصفوفة حول الارض كما تصف حُتُر العجلات حول قُب العربة ، فلن تكون السيارات بالنسبة الينا في هذه الحال سوى ذلك الجزء من النار الداخلية الذي يخرج من تلك المنافس : والانسداد المؤقت لهذه المنافس هو الذي يفسر الخسوف والكسوف والأوجه القمرية . وكان انكسيماندرس يفترض وجود ثلاثة من هذه الغمود الدائرية ذات حركة دورية ؛ فإلى أبعد مسافة من الارض هناك غمد الشمس وغمد القمر اللذان ليس لهما سوى منفس واحد ؛ والى أدنى مسافة هناك غمد النجوم الثابتة ( درب المجرة في اغلب التقدير ) الذي له عدد كبير من المنافس[٧] .

ان مشابهات من هذا القبيل تفسح في المجال امام صياغة جديدة لمشكلة نشأة الكون ؛ فتشكُّل السماء لا يختلف اختلافاً جوهرياً عن تشكل السحابة ؛ والمطلوب هو معرفة الكيفية التي امكن بها للنار ، التي كانت في الأصل تغلف الارض كما تغلف القشرة الشجرة ، أن تتحطم وأن تتوزع في داخل الحلقات الثلاث . والحال أن علة ذلك لا بد أن تكون ، في نظر انكسيماندرس ،العلـة نفسها التي هي في اصل الامطار والعواصف والرياح . إنها الابخرة التي تتولد فوق سطح البحار من التبخر ، فتحطم دائرة النار تلك ، وتحشر جذاها في حلقات[٨] .

ان الظاهرة الاساسية في هذه الفيزيقا الملطية هي بالتأكيد تبخر

---

(٧) ـ آييتيوس : **التعاليم** ، ك ٢ ، ف ١٣ ، ٧ ؛ ف ١٥ ، ٦ ؛ ف ٢٠ ، ١ ؛ وهيبوليتس : **مغالطات الهراطقة** ، ك ١ ، ف ٦ ، ٤ ـ ٦ .

(٨) ـ آييتيوس ، ك ٣ ، ف ٦ ، ١ ( اصل الريح ) ، بالمقارنة مع ارسطو : **الآثار العلوية** ، ك ٢ ، ف ١ ، ٣٥٣ ب ، ٥ .

انظر بورنيه : **فجر الفلسفة الاغريقية** L'AURORE DE LA PHILOSOPHIE GRECQUE ، ترجمة ريمون ، ١٩١٩ ، ص ٦٧ .

ماء البحر بفعل الحرارة . ومنتجات هذا التبخر ( الأبخرة ، الرياح ، السحب ، الخ ) درج المأثور في اليونان على اعتبارها صفات حيوية[٩] . وعليه ، لا يعدو انكسيماندرس أن يأخذ برأي دارج منذ القدم حينما يفترض ان الكائنات الحية تولد في الرطوبة الحارة المتبخرة بالشمس . ومن ثم نراه يلح على أسبقية أشكال الحياة البحرية ، والاسماك ، والكائنات الحبيسة في قلف شائك ، التي تحتم عليها ان تعدل طراز حياتها حينما تقصًّف القلف وتشظى فوجدت نفسها فوق الارض[١٠] .

ان تصورات انكسيماندرس هذه قد تفسح امامنا في المجال لتوضيح معنى آراء الطبيعيين الملطيين بصدد الجوهر الاولي الذي يرى فيه ارسطو النقطة المحورية في مذهبهم . ويلوح أن هذه الآراء لا تدور حول مادة الموجودات ، بل حول الشيء الذي منه جاء العالم . فحينما قال طاليس إن ذلك الجوهر الاولي هو الماء فإنما كان يردد فكرة شائعة على اوسع نطاق حول أصل الكون ؛ ولكن يتعين علينا في ارجح الظن أن نفهم أن المقصود بهذا الماء ، على ضوء تطور الفكر الملطي ، شيء يتصل بالرقعة البحرية بكل ما يدب فيها من حياة . وكان من جملة تعاليمه على كل حال ان الارض أشبه بأسطوانة مسطحة محمولة فوق الماء الاولي كسفينة فوق البحر. فما ذا الذي حمل انكسيماندرس على استبدال ماء طاليس بما أسماه **باللامتناهي** ؟ لا يتفق الشراح كثيراً حول معنى هذا اللفظ . هل هو شكل ملطي من الاسطورة الهزيودية[١١] عن **خاوس**[١٢]، السابق على الآلهة، وعلى الأرض والسماء،

---

(٩) ـ بلوتارخوس : **تقصير النبوءات** ، ف ١٨ ؛ وارسطو : **في النفس** . **مقالة الالف الكبرى** ، ف ٥ ، ٤١٠ ب ، ٢٧ .

(١٠) ـ آييتيوس ، ك ٥ ، ف ١٩ ، ١ .

(١١) ـ هزيودس : شاعر اغريقي من اواسط القرن السابع ق.م ، له **الاشغال والايام** ، واسطورة عن نشأة الكون . «م» .

(١٢) ـ السديم . «م» .

مثله مثل دعوى طاليس التي ترتكز الى نظرية قديمة عن نشأة الكون ؟ في هذه الحال سيكون **اللامتناهي** هو ذلك الشيء اللامتعين كيفاً الذي منه تولد الاشياء المتعينة ، من نار وماء الخ ، او على اية حال ذلك المزيج الذي فيه تختلط جميع الاشياء التي لا تلبث بعدئذ ان تفترق لتؤلف العالم.لكن يبدو بالاحرى ان **اللامتناهي** كما قال به انكسيماندرس هو اللامحدود كماً ، هو ما لا تخوم له ، بالتعارض مع العالم المحتوى ضمن تخوم السماء ، وذلك ما دام هذا اللامتناهي يحتوي العوالم والاكوان[١٣] .

يتفق هذا التأويل مع دعوى تعدد الاكوان ، وهي واحدة من اطروحات انكسيماندرس سيعود انكسيمينس الى تبنيها لاحقاً . وبالفعل ، يفترض هذا الاخير وجوداً متواقتاً لعدة اكوان تولد وتفنى في خضم اللامتناهي الازلي الذي لا يشيخ . ومن هذا اللامتناهي تولد الاكوان ، على ما يقال لنا ، بفعل « حركة ازلية » ، اي حركة توالد تكرر نفسها بلا انقطاع وتكون نتيجتها فصل الضدين ، الحار والبارد ، واحدهما عن الآخر ؛ وكنا راينا ان هذين الضدين ، الفاعلين واحدهما في الآخر ، ينتجان جميع الظاهرات الكونية[١٤] .

ان انكسيمينس ، إذ يجعل من الهواء مبدأ كل شيء ، اي البداية الاولى ، لا يبتعد عن انكسيماندرس . فلفظ الهواء لا شأن له غير ان يوضح طبيعة **اللامتناهي** ، إذ ان مبداه هواءٍ لامتناهٍ ( بلا حدود ) ،

---

(١٣) ـ ثيوفراسطس ، نقلاً عن سمبليقيوس (ديلز : **النقلة الاغريق** ، DOXOG-RAPHI GRAECI ٢٧٦ ، ٣ ـ ٦ ) . انظر بورنيه : **فجر الفلسفة الاغريقية** AURORE DE LA PHILOSOPHIE GRECQUE ، ص ٦١ ـ ٦٦ .

(١٤) ـ هيبوليتس : **مغالطات الهراطقة** ، ك ١ ، ف ٦ ، ١ ـ ٢ ، بالمقارنة مع ارسطو : **السماع الطبيعي** ، ك ٣ ، ف ٤ ، ٢٠٣ ب ، ٢٥ ( نقلاً عن بورنيه : **فجر الفلسفة الاغريقية** ، ص ٦٦ )

منه تولد الاشياء طراً ، وهو محرِّك ، نظير لامتناهي انكسيماندرس ، بحركة أزلية . لكن يبدو ان انكسيمينس لم يعتقد أن هذه الحركة يمكن ان تحل معضلة أصل الاشياء ؛ إذ ان حركة الخض ، كتلك التي يُخض بها المنخل ، يمكنها فعلاً ان تفصل الاشياء الخليطة ، لكنها لا تستطيع ان تنتجها . وعلى هذا ، فقد اضاف انكسيمينس إلى هذه الحركة الازلية تفسيراً آخر لأصل الاشياء ؛ فالهواء بتخلخله يولِّد النار ، وبتكاثفاته المتتالية يولِّد الريح والغيم والماء ، وفي نهاية المطاف التراب والصخور . وأغلب الظن ان الفكر يذهب به ، بصدد نسق التحولات الاخير هذا ، الى ظاهرات عينية وفي متناول الملاحظة المباشرة : تكوين الرياح في الهواء الساكن واللامنظور ، ثم تكوين السحب التي تنحل الى امطار ، ومن هذه الامطار تولد الانهار التي تحمل الغرين والطمي . أما السيرورة المعاكسة ، أي سيـرورة التخلخل ، فمنها تولد النار ، أي في اغلب الظن جميع الآثار العلوية النارية والكواكب(١٥) .

ان طبيعيات الملطيين هي اذن طبيعيات جغرافيين واختصاصيين في الأرصاد الجوية ، بيد أن رؤيتهم العامة للكون لا تنبىء من قريب او بعيد بما سيشهده القرن التالي من تقدم في علم الفلك ؛ فالارض في تصور طاليس وانكسيمينس أسطوانة مسطحة عائمة ، عند الاول ، فوق الماء ، وعند الثاني فوق الهواء ؛ أما في تصور انكسيماندرس فهي عمود أسطواني أو مخروطي يعادل قطر قاعدته ثلث ارتفاعه ، وقسمه الاعلى ، المأهول بالبشر ، مقبب بعض الشيء ؛ ويقف هذا العمود متوازناً ، لأنه يقع على مسافات متعادلة من تخوم الكون . بل إن انكسيمينس يعود الى الاخذ بصورة أسطورية سحيقة القدم ، إذا صح

---

(١٥) ـ هيبوليتس : **مغالطات الهراطقة** ، ك ١ ، ف ٤ ، ١ ـ ٣ .

أنه كان يعتقد بأن الشمس لا تمر بعد مغيبها تحت الارض ، بل تلتف حول الافق حيث تحجبها عن الانظار جبال شاهقة ، لتعود أدراجها الى الشرق . ولا نستشف إلا بعد لأي في تحديد انكسيمينس لأبعاد الحلقات السماوية عن الارض بصيصاً ضئيلاً مما ستكون عليه حال علم الفلك الرياضي في عهود لاحقة[١٦] .

من جهة أخرى،تتواكب هذه الطبيعيات،التي تربل بصور حسية ومألوفة ، بنمط تفسير من نوع مغاير تماماً : فتولد الاكوان ودمارها يحكمهما نظام معين للعدل : « تدمر الموجودات بعضها بعضاً طبقاً للضرورة في الاشياء نفسها التي منها جاءت ؛ وهي تنزل ببعضها بعضاً القصاص والعقاب على ظلمها وإجحافها ، طبقاً لتسلسل الزمن » . هنا تبرز الى حيز الوجود فكرة نظام طبيعي للتعاقب هو في الوقت نفسه نظام للعدل : وتلكم صورة اجتماعية عن نظام للعالم عرفت رواجاً عظيماً في الحضارات الشرقية ، وستلعب دوراً رفيع الاهمية في الفلسفة الاغريقية . وبفكرة العدل هذه يرتبط في ارجح الظن الطابع الالهي الذي خلعه الطبيعيون الملطيون على العالم وعلى المادة الاولية التي وصفها انكسيمينس بالخلود وعدم الفناء[١٧] .

---

(١٦) ـ طاليس ، نقلاً عن ارسطو : **ما بعد الطبيعة** ، مقالة الالف الكبرى ، ف ٣ ، ٩٨٣ ب ، ٢١ ؛ وانكسيمينس في هيبوليتس . **مفالطات الهراطقة** ، ك ١ ، ف ٧ ، ٤ و ٦ ؛ وانكسيماندرس في هيبوليتس : ك ١ ، ف ٦ ـ ٣ ، وفي بلوتارخوس : **الطنافس** (دييلز ، **النقلة الاغريق** ، ٥٧٩ ، ١١ ) .

(١٧) ـ ثيوفراسطس نقلاً عن سمبليقيوس ( دييلز : **النقلة الاغريق** ، ٤٧٦ ، ٨ ـ ١١ ) . انظر كورنفورد: **من الدين الى الفلسفة** ، ص ١٧٤ و ١٧٦ .

( ٢ )

# النظريات الاسطورية
# عن نشأة الكون

على طرفي نقيض من هذه الحكمة الايونية بصورها البالغة الوضوح تقف الجهود التي بذلت في ذلك العصر نفسه في أرجح التقدير لزرق حياة جديدة في النشكونيات الاسطورية القديمة . ويُعدّ اونومقريطس ، الذي كان يعيش في اثينا في بلاط بيسيتراتس[١٨] ( المتوفي سنة ٥٢٧ ) ، وانما عن خطأ في اغلب الظن ، اول من جمع تلك الخرافات القديمة ؛ وأرجح التقدير أن شذرات تصنيفه أو التصانيف التي من هذا القبيل هي التي نلقاها في أقدم وثائقنا التي لا ترقى في الزمن الى أبعد من افلاطون وارسطو وتلميذه اودامس . فكل نشكونية COSMOGONIE من هذه النشكونيات تنطوي ، كما لدى هزيودس ، على طائفة من أشكال اسطورية متولد بعضها من بعضها الآخر ؛ بيد أن غرائبيتها تتجاوز غرائبية هزيودس ؛ والحق اننا نواجه هنا انحطاطاً حقيقياً ؛ إذ لم يعد بيت القصيد إقحام نظام بعينه ، وإنما إثارة المخيلة . فلدى افلاطون تتزاوج السماء والارض لينجبا اوقيانوس وتيديسيس ، اللذين منهما ولد الزوجان كرونوس وريا ، ومن هذين ولد ايضاً زفس وهيرا واشقاؤهما[١٩] . ولدى ارسطو يتخذ الثيولوجيون من الليل مبدأ[٢٠].ونعرف عن طريق أودامس،تلميذ ارسطو[٢١] ، طائفة من النشكونيات المشابهة التى قد لا تعدو ان

---

(١٨) ـ بيسيستراتس : طاغية اثينا ( نحو ٦٠٠ ـ ٥٢٧ ق.م ) ، استولى على الحكم عام ٥٦٠ وجمّل اثينا وانشأ امبراطوريتها البحرية ، وجمع أسفار هوميروس . «م» .

(١٩) ـ تيماوس ، ٤٠ هـ .

(٢٠) ـ ما بعد الطبيعة ، ١٠٧١ ب ، ٢٥ .

(٢١) ـ انظر دمسقيوس : في المبادىء ، الفصل ٣١٢ .

تكون معارضات من عصر متأخر نسبياً : فأودامس ، الاقل تحشماً من معلميه ، يكشف لنا بمزيد من الجلاء عن جلافة خيال اولئك الثيولوجيين.فهيلانيقوس،على سبيل المثال ، يذهب الى أن الزوجين الاولين ، الماء والارض ، ولدا كرونوس او هيراقليس وهو تنين مجنح ثلاثي الرؤوس له وجه إله بين راس ثور وراس أسد ؛ وقد ضاجع انانكيه أو أدرستيا لينجب في الاثير والايريف والخاوس بيضة ، منها سيخرج العالم . وفي جملة هذه التخريفات يعزو اودامس الى فرقة الاورفيين الدينية ( الرابسودات[٢٢] الاورفية ) بوجه خاص تخريفاً مفاده ان كرونوس،الكائن الاسمى،هو الذي أنجب الاثير والخاوس الذي منه خرجت بيضة العالم والاله المجنح فانيس ، وهو تخريف لا يتميز عن سواه من ضروب الهذر .

بيد أن خرافات اودامس عن أصل الآلهة تتميز ، إذا ما نظرنا اليها في جملتها ، بعلامة فارقة مرموقة ، وهي ما تفرده من مكانة لصور أسطورية ، نظير كرونوس او الزمن أو أدرستيا ، أي لتلك الأشكال شبه المجردة التي تشير الى قانون أو الى قاعدة ؛ وهذه الاشكال هي التي رأيناها تتدخل باسم العدل في النشكونيات الايونية . ومن جهة اخرى ، يبدو أن هذه النشكونيات تحصر نفسها رويداً رويداً ضمن نطاق الجماعات الدينية الاورفية وتندمج في جملة معتقدات هذه الجماعات عن أصل النفوس ومصائرها . وافلاطون هو الذي يقدم لنا أقدم التفاصيل وأجدرها بالثقة عن هذه المعتقدات : فالنفس الحبيسة في الجسم كما لو في قبر تأخذ مكاناً لها بعد الموت في مأدبة تنتشي فيها وتثمل الى أبد الآبدين[٢٣] . ولعل الالواح الذهبية التي اكتشفت في

---

(٢٢) ـ الرابسودة : قصيدة ملحمية كان ينشدها رواة محترفون . «م» .
(٢٣) ـ الجمهورية ، ٣٦٣ ج ؛ فيدون ، ٦٢ ب ، ٦٩ ج .

أضرحة من القرن الثاني ق . م في اليونان الكبرى ، في توريوا وبيتيليا وايلوثرنا ، والتي نقش عليها ، كما لو في كتاب موتى مصري ، وصايا وتعاليم بصدد المسار الذي يتحتم أن تسلكه النفس بعد الموت والعبارات التي ينبغي ان تنطق بها ، لا تنتمي الى النحلة الأورفية . ولكن مهما يكن من أمر فإن الخرافة التي يلمع اليها افلاطون(٢٤) عن الأصل الالهي للانسان ، والتي ترقى الى زمن عصي على التعيين ، تدخل في حلقة الاساطير الأورفية وفي الحلقة الديونيسية ؛ فهيرا تحضّ المردة ، أعداء زفس ، على قتل ابنه ديونيسوس ؛ فيمزقون ديونيسوس إرباً إرباً ويفترسون أعضاءه التي تقطر دماً ، خلا قلبه الذي يأكله زفس فيولد منه ديونيسوس جديد ؛ وعلى الأثر يصعق زفس المردة ؛ ومن رمادهم يولد الجنس البشري الذي فيه يختلط الخير ، المتحدر من زفس ، بالشر ، أي العنصر الماردي . والشاعر بندارس ، الذي أدرك ذروة العطاء سنة ٤٧٨ ق . م ، شاهد لنا على الانتشار الذي عرفته في زمن مبكر أشباه هذه المعتقدات . « امام الموت العاتي يستسلم جسم الجميع ؛ بيد ان صورة من كياننا تبقى حية ؛ فهي وحدها التي تعود في أصلها الى الآلهة(٢٥) » ولسوف نلتقي هذه المعتقدات ثانية لدى الفلاسفة ، ولكن بعيداً عن ايونيا هذه المرة .

(٣)

## الفيثاغوريون

بحلول عام ٤٩٤ (تاريخ دمار ملطية) اختفى مؤقتاً ، مع المدرسة الملطية، كل أثر للطبيعيات الايونية . وكانت الحياة الفكرية قد

---

(٢٤) ـ انظر رود : النفس PSYCHÉE ، م ٢ ، ص ١١٦ .
(٢٥) ـ المراثي ، الشذرة ٢ ، طبع وترجمة بويش ، م ٤ ، ص ١٩٦ .

انتقلت اصلاً الى المستوطنات الزاهرة في اليونان الكبرى[٢٦] وصقلية . بيد أن العديد من الرجال الذين ذاعت فيها شهرتهم قدموا من ايونيا . ففيثاغورس ولد في ساموس ، وكزينوفانس في كولوفونيس . وهذان الرجلان كانا هما المؤسسين ، في مستوطنات ايطاليا ، لتيارين فكريين مهمين : فلسفة الاعداد من جهة اولى ، والمدرسة الايلية من الجهة الثانية ، وهذان التياران هما اللذان سيهيمنان على كل مسار التطور اللاحق للأفكار .

ليست الفيثاغورية مجرد حركة فكرية ، وانما هي ايضا حركة دينية واخلاقية وسياسية ، تمخضت عن تكوين أخوية نشطت في مجال الدعوة وسعت الى الاستيلاء على السلطة في حواضر اليونان الكبرى . ومن العسير ان نكوّن فكرة دقيقة عن هذه الحركة العظيمة التعقيد : فحياة فيثاغورس نفسه اولاً ليست معروفة إلا من خلال الخرافات التي تكونت من الاجيال الاولى[٢٧] ، وتاريخ الفيثاغورية ثانياً يتألف من مرحلتين متمايزتين تماماً ، دامت اولاهما منذ تأسيس المدرسة في إقروسونا ( نحو ٥٢٠ ق . م ) الى وفاة افلاطون ( ٣٥٠ ق . م ) ، بينما ابتدأت ثانيتهما، التي تعرف باسم الفيثاغورية الجديدة ، في حوالي القرن الاول للميلاد . والحال اننا حتى لو فرضنا ان في مقدورنا تمييز مذاهب الحقبة الاولى من مذاهب الحقبة الثانية ( وهذا أمر عسير بالنظر الى اننا غالباً ما نضطر الى الاعتماد على نصوص تعود الى الفيثاغورية الجديدة لنعرف القديمة ) ، فإن المذاهب التي تعزى جملة واحدة الى فيثاغوريي الحقبة الاولى تنطوي على تناقضات واضحة ى

---

(٢٦) ـ اليونان الكبرى MAGNA GRAECA اسم كان يطلق على جنوبي ايطاليا وصقلية ، حيث كان للاغريق مستوطنات كثيرة . «م»

(٢٧) ـ ايزودور ليفي : مباحث حول مصادر اسطورة فيثاغورس RECHERCHES SUR LES SOURCES DE LA LÉGENDE DE PYTHAGORE ،١٩٢٦ .

حد يتعذر معه عزوها الى فيثاغورس وحده ، مما يضطرنا الى الاكتفاء بتصنيفها ، دون ان نتمكن من تحديد أمكنتها أو تعيين صانعيها .

أسس فيثاغورس ، وهو من مواليد ٥٧٠ ، فرقة دينية في اقروطونا في حوالي العام ٥٣٠ . وليس في هذه الواقعة بحد ذاتها ما يستوقف النظر ؛ فقد كانت فرق من هذا القبيل ، نظير فرق الاورفيين ، موجودة في اليونان ؛ وكانت الرسالة التي تدعيها هذه الفرق لنفسها تعليم الناس طرائق التطهر التي كانت تحيطها بالسرية وتقصرها على الأتباع والمريدين . وكذلك كان شأن الفرقة الفيثاغورية : فقد كانت لها اسرار تحرم البوح بها لغير الاطهار[٢٨] . وثمة مأثور قديم يعزو الى تعاليم فيثاغورس وعوداً بحياة سعيدة بعد الموت للمريدين . وكانت الفرقة مشرعة الابواب امام النساء والغرباء ، فكانت تتخطى حدود الديانة القاصرة على مـدينة أو حاضرة بعينها . اما تلك النواهي المشهورة المتضمنة بين دفتي العقيدة الفيثاغورية ( لا تأكل الفول ، لا تتكلم في الظلام ، لا تحفر صورة إله على خاتمك ، لا تضحِّ بالديك الأبيض ، الخ )[٢٩] ، فهي من أكثر انواع المحرمات ابتذالاً[٣٠] ، ولا يجوز لنا أن نتحرى فيها عن أي رمزية اخلاقية ، على نحو ما فعل الفاعلون لاحقاً ، بل علينا ان نرى فيها مجرد علامات كان يُفترض انها كافية لتمييز أعضاء النحلة من غيرهم من الناس .

كذلك فإن مذهب تناسخ النفوس عبر اجسام الناس والحيوانات ،

---

(٢٨) ـ انظر في يامبليخوس: حياة فيثاغورس VIE DE PYTHAGORE ، ٧٥ ـ ٧٨ ، رسالة ليسيس الى هيبارخوس حول السر الفيثاغوري .

(٢٩) ـ يامبليخوس ـ المصدر الآنف الذكر ، ص ٨٣ ـ ٨٤ . انظر لارغييه دي بانسل : في اصول فكرة النفس ، على ضوء تحظير لفيثاغورس ، في ملفات علم النفس ، م ١٧ ، ١٩١٨ .

(٣٠) ـ فريزر : الغصن الذهبي ، الترجمة الفرنسية ، م ١ ، ص ٣٢٨ .

وذلك المذهب الذي تعزوه وثيقة قديمة للغاية[٣١] الى فيثاغورس ، لا يمكن اعتباره هو الآخر ثمرة تأمل فلسفي:فهو معتقد شائع لدى البدائيين الذين لا يرون في الميلاد إلا تجسداً متجدداً[٣٢] ، ويمتّ بصلة وثيقة الى تلك الحكايات ، الكثيرة التواتر في الفولكلور ، التي تصور النفس خارجة من الجسم ، وفي طريقها الى الاقامة في حيوان أو جماد[٣٣] ؛ ولا يمكن إطلاقاً ربطه بأصل تاريخي محدد . وأخيراً ، ان يكن الأمر بالقطاعة عن اللحم قد ألف بالفعل جزءاً من العقيدة الاولية للمدرسة ، فهو متأتٍ في أرجح الظن من ذلك الايمان عينه بوحدة جميع الكائنات الحية الذي منه تحدر مذهب التناسخ .

بمَ يتميز اذن فيثاغورس عن النحل الاورفية التي كانت مشلولة عن كل تقدم ومكبلة بقيود طقوسها وأساطيرها الغرائبية ؟ يروي هيرودوتس أن زامولكسيس التراقي ، وكان عبداً لفيثاغورس في ساموس ، تعلم منه « طريقة الايونيين في العيش »[٣٤] . ويلوح ايضاً أن فيثاغورس حمل الى اليونان الكبرى الكوسمولوجيا الملطية ؛ فقد كان يعلّم ، مثله مثل انكسيمينس ، أن العالم غاطس في جوف هـواء لامتناهٍ ؛ومن هذا اللامتناهي يمتص ، عن طريق ضرب من التنفس، أقرب الاجزاء اليه ، فإذا ما دلفت فيه فصلت وعزلت الاشياء عن بعضها بعضاً ؛ والهواء اللامحدود ، الذي يقال له ايضاً الظلام أو الليل أو البخار ، ينتج على هذا النحو في الأشياء الكثرةوالعـدد[٣٥] .

---

(٣١) ـ كزينوفانس ، الشذرة ٧ .

(٣٢) ـ ليفي ـ بروك : الوظائف العقلية في المجتمعات الدنيا ، FONCTIONS MENTALES DANS LES SOCIETÉS INFÉRIEURES ، ص ٢٩٨ .

(٣٣) ـ فريزر : الغصن الذهبي، الترجمة الفرنسية ، م ١ .

(٣٤) ـ ك ٤ ، ف ٩٥ .

(٣٥) ـ ارسطو : ما بعد الطبيعة ، مقالة الميم ، ٣ ، ١٠٩١ آ ، ١٧ .

ويقال إن بترونيوس ، وهو فيثاغوري من أقدم الآونة ، كان يسلم ، مثله مثل الملطيين ، بتعدد الاكوان[٣٦] ، وان يكن هذا التعدد محدوداً ، وان تكن الاكوان نفسها مصفوفة بترتيب هندسي . والحق إنه ليتعذر علينا أن نرهص بأي تشابه بين طبيعات فيثاغورس الملطية وبين القواعد العملية للفرقة التي تنتسب إليه .

كذلك لا نلقى أية قرابة منظورة بين هذه الكوسمولوجيا وبين المذهب المشهور الذي يعزوه المأثور الى فيثاغورس : الاشياء جميعها أعداد . وهذا المذهب نفسه يتبدى لنا في ثلاثة مظاهر مختلفة لا تنجلي للعيان إطلاقاً الرابطة فيما بينها . فهو يشير في المقام الاول الى علاقة معينة بين الاعداد والاشكال الهندسية ؛ فقد كان فيثاغورس يمثل الأعداد لا بالرمزية المعهودة للاحرف ، وانما بنوع ما كما تُمثّل في لعبة الدومينو في ايامنا هذه ، إذ يؤلف كل عدد مجموعة تحتوي من النقاط بقدر ما يمثله من وحدات ، وهذه النقاط تصف بترتيب هندسي ؛ فهناك الاعداد المثلثة ، أي القابلة للتمثيل بنقاط مصفوفة في شكل مثلث ، نظير الاعداد ٣ ، ٦ ، ١٠ ، الخ ؛ والاعداد المربعة التي تُمثّل بنقاط مصفوفة في شكل مربع ، نظير الاعداد ٤ ، ٩ ، الخ ؛ والاعداد المستطيلة، وتمثلها نقاط تصف في شكل مستطيل، نظير الاعداد ٦ ، ١٢ ، الخ[٣٧] .

المظهر الثاني للمذهب : فالنغمات الموسيقية الثلاث ، الرباعية والخماسية والثمانية ،تُمثّل بنسب عددية بسيطة ، وهي $\frac{٢}{١}$ ، $\frac{٣}{٢}$ ، $\frac{٤}{٣}$ ؛ ومن الممكن ، فضلاً عن ذلك ، تحديد نسبة اخرى ، يقال لها النسبة التناغمية ، تحتوي تلك النسب العددية الثلاث ، وهي ١٢ :

(٣٦) ـ فانياس الارسسي في بلوتارخوس : تقصير النبوءات ، الفصلان ٢٢ و ٢٣ .
(٣٧) ـ انظر بورنيه : فجر الفلسفة الاغريقية ، ترجمة ريمون ، ص ١١٢ .

٨ : ٦ ، بحيث يكون الحد الاوسط أصغر من الحد الاكبر بثلث هذا الحد الاكبر ، واكبر من الحد الاصغر بثلثه هو نفسه ، أي

$$٨ = ١٢ - \frac{١٢}{٣} = ٦ + \frac{٦}{٣} .$$

اما المظهر التالث ، أخيراً ، فهو رمزية بدائية للغاية ، تمثل الاعداد بموجبها ماهية الاشياء ، فالعدد ٧ يمثل الفرصة ، والعدد ٤ العدل ، والعدد ٣ الزواج .وذلك طبقاً لتشابهات عسفية تماماً . واذا تركنا جانباً هذا المظهر الأخير ، الذي منه سيولد علم الحساب الغرائبي الذي سيتلهى به بنو الانسان على امتداد قرون وأجيال ، تبيّن لنا كيف انقاد فيثاغورس الى ان يسلط الضوء ويدرس من جهة اولى بعض السلاسل العددية ،، ومن الجهة الثانية بعض النسب العددية المتميزة . ولئن درسها في اول الامر لا لذاتها وانما للأشياء التي تمثلها ( عازياً على سبيل المثال قيمة خاصة الى العدد المثلث ١٠ ، أي مجموع الاعداد الأربعة الاولى ، وبه كان يقسم أعضاء النحلة ) ، فقد وجد نفسه منقاداً مع ذلك الى أن يتعرف ضروباً جديدة شتى من الخاصيات الحسابية[٣٨]. ومن جهة اخرى ، قاده اكتشاف النظرية الرياضية التي تعرف باسم نظرية فيثاغورس[٣٩] ، الى ان يفترض أن بين بعض الخطوط ، وهنا ضلع المربع وقطره ، علاقة لا يمكن التعبير عنها عددياً : وبذلك يكون العلم الفيثاغوري قد اصطدم من البداية بحدوده .

ألتنظيم الديني ، والكوسمولوجيا الايونية ، والنزعة الرياضية

---

(٣٨) ـ التناغم في يامبليخوس: **حياة فيثاغورس** . ص ١١٥ ؛ والرمزية نقلاً عن ارسطو : **ما بعد الطبيعة** ، الميم ، ف ٤ ، ١٠٧٨ ب ، ٢١ ؛ والقسم الفيثاغوري في يامبليخوس، المصدر نفسه ، ص ١٥٠ .

(٣٩) ـ هي النظرية التي مؤادها أن مجموع مربع ساقي المثلث القائم الزاوية يساوي مربع وتره . «م» .

الفيزيقية : ان هذه السمات الثلاث يجب ان تُكمل بسمة رابعة ، هي النشاط السياسي للفرقة . ففي اية شروط استولت الفرقة على السلطة في اقروطونا ، وما كانت الميول السياسية للفيثاغوريين ؟ هذا ما نجهله جهلاً مطبقاً؛ والواقعة هي وحدها الأكيدة : والاكيد ايضاً أن شخصاً من أنبل أعيان المدينة ومن أغناهم ، يعرف باسم قيلونيس ، ألب على الحكام الجدد حركة عصيان أتت اكلها ؛ فقد طوّق المنزل الذي كان يجتمع فيه فيثاغوريو أقروطونا البارزون وأضرمت فيه النيران ؛ فما استطاع النجاة منهم غير اثنين ، وهما آرخيبوس وليسيس الذي صار فيما بعد في طيبة معلم ايبامينونداس(٤٠) . وأرجح الظن انه منذ تلك الكارثة ، التي وقعت في اواسط القرن الخامس، تفرق الفيثاغوريون وتشتت شملهم في أرجاء البر الاغريقي حيث سنلتقيهم ثانية(٤١) .

## ( ٤ )

## هرقليطس الافسسي

إن هرقليطس الملقب بالغامض وكزينوفانس هما أول مفكرين وصلت الينا من تراثهما شذرات مستفيضة بعض الشيء: وكل منهما يعود بنا القهقرى الى الحواضر الايونية . فقد كان هرقليطس من أفسس، حيث وصل الى الذروة في العطاء في أواخر القرن السادس في أرجح التقدير، وكانت ايونيا خاضعة بتمامها للفرس منذ عام٥٤٦ ،

---

(٤٠) ـ ايبامينونداس : قائد عسكري ورجل دولة يوناني ( نحو ٤١٨ ـ ٣٦٢ ق.م ) . من زعماء الديموقراطية في طيبة ، قهر الاسبارطيين مرتين ، لكنه اصيب بجرح مميت في ثانية معاركه ضدهم . وقد زالت عظمة طيبة بوفاته . «م» .

(٤١) ـ انظر رواية ارسطوكسانس ، معاصر ارسطو ،في يامبليخوس: حياة فيثاغورس ، ص ٢٤٨ ـ ٢٥١ .

وبوسعنا الافتراض أن هرقليطس شهد ثورة المدن الايونية التي وحدت صفوفها جميعها، خـلا افسس، لتكافح السيطرة الفارسية عام ٤٩٨ . وقد أنزل داريوس بها جميعا قصاصاً مفرطاً في قسوته . وانما في وسط هذه الفواجع المدنية عاش هرقليطس، وربما اتسم فكره تحت تأثير هذه التجـارب بذلك الطابع المتشائم ، بذلك المظهر المترفع والمتعالي الذي كان له بمثابة علامة فارقة والذي ترجم عن نفسه في اسلوب مقتضب ،مشرق، حكمي، زاخر بالصـور المفخمة أو المألوفة . ومؤلّفه، في الكون ، الذي كتبه نثراً، هو أول مؤلَّف نعاين فيه بجلاء فلسفة حقيقية، اي تصوراً لمعنى الحياة الانسانية مطعَّماً بنظرية تأملية في الكون . ولعله هو الذي قسم مؤلفه الى تلك الاقسام التي غدت تقليدية:الطبيعيات والثيولوجيا[٤٢] والسياسة[٤٣] ؛وإنما في هذه الابواب الثلاثة نستطيع أن نضيف الشذرات القصار المئة والثلاثين التي حفظها التاريخ لنا .

ان كوسمولوجيا هرقليطس هي في العديد من مظاهرها من أصل ملطي . ففيها تتردد الموضوعتان الرئيسيتان التاليتان : تفسير الكواكب (النيران المتلألئة ) بنوع من التبخر الجاف مصدره الأرض، وتفسير السحب أو الرياح بأبخرة متولدة من البحر ؛ وتفسير تحول النار الى ماء، ثم الى تراب، أو تفسير التحولات المعاكسة بالتكاثف والتخلخل، كما لدى انكسيمينس[٤٤] . وتطالعنا كوسمولوجيا هرقليطس ايضاً، بجلاء متناهٍ ، بتلك الفكرة التي تترجع أصداؤها في مذاهب جميع الفلاسفة الملطيين، فكرة الاستقلال الذاتي للعالم الذي لم يخلقه أحد

(٤٣) ـ ديوجينس اللايرتي : حياة الفلاسفة ، ك ٩ ، ف ٥ .
(٤٢) ـ الثيولوجيا : علم الالهيات، وفيما بعد اللاهوت . «م» .
(٤٤) ـ آبيتيوس ، التعاليم ، ك ٢ ، ف ١٧ ، ٤ ؛ ثيوفراسطس ( ديلز : النقلة الاغريق ، ٤٧٥ ) ؛ ديوجينس اللايرتي ، ك ٩ ، ف ٩ .

من الآلهة أو من البشر(٤٥) . بيد أن هرقليطس يضيف اليها قسمات جديدة. أو فلنقل انها جديدة بالنسبة الينا؛ واولى هذه القسمات ازدراء بالبحث الدقيق والتحري المستفصل، وبالتضلع في علوم وفنون شتى على نحو ما كان يتميز به تبحر هزيودس وهيقاتايوس اللذين جمعا كل ما امكن لهما جمعه من المأثورات ليكتبا قصيدة أو كتاباً في التاريخ، وازدراء كذلك بعلم فيثاغورس الناشىء(٤٦) . من هذا الميل الى الحدس المباشر («شهادة العينين خير من شهادة الاذنين » )(٤٧) جاءت صور كوسمولوجيته، وهي صور لا تتخطى كثيراً حدود الخرافة : فالكواكب ينتجها تراكم التبخرات الجافة في ما يشبه القوارب السماوية ذات الفتحات المتجهة صوبنا، والخسوف والكسوف يحدثان متى استدارت هذه القوارب، وضياء الشمس وحرارتها تفسرهما مجاورة القارب الشمسي للارض ، على الرغم من أن موقعه هو فوق المنطقة الضبابية التي منها يستمد القمر ضياءه وحرارته، والتخلق اليومي لشمس جديدة، وربما نفي النصف الجنوبي من الكرة الارضية ؛ هذا وسواه لا ينم عن تقدم بقدر ما ينم عن ازدراء سافر بالأبحاث العقلانية وعن نكوص نحو اشكال الفكر البدائية(٤٨) .

يتمحور تأمل هرقليطس الشخصي حول اربع موضوعات متمايزة ليس يسيراً الإمساك بوحدتها: اولاً، ان الحرب (بوليموس) أبو الاشياء طراً ؛ فالعلة في ميلاد الكائنات وبقائها صراع بين أضداد تتواجه وتتناحر فيبقي كل منها على وجود الآخر. ومن يطلب، مع

---

(٤٥) ـ الشذرة ٢٠ ( بحسب ترتيب بيفاتر ) .

(٤٦) ـ الشذرتان ١٦ و ١٧ .

(٤٧) ـ الشذرة ١٥ .

(٤٨) ـ ديوجينس اللايرتي ، ك ٩ ، ف ٩ ؛ آييتيوس : **التعاليم** ، ك ٢ ، ف ٢٢ ، ٢ ؛ ف ٢٩ ، ٣؛ الشذرة ١٢ ؛ بورنيه : **فجر الفلسفة الاغريقية** ، ص ١٥١ .

هوميروس، «انطفاء الشقاق بين الآلهة والبشر»، فكمن يطلب دمار الكون. فهذا الصراع المخصب هو في الوقت نفسه تساوق وتناغم، لا بمعنى التناسب العددي البسيط كما لدى الفيثاغوريين، بل بمعنى الائتلاف بين قوى تفعل كل منها فعلها باتجاه معاكس لفعل الاخرى، مثلها مثل القوى التي تبقي على وتر القوس مشدوداً: فعلى هذا النحو يتحادد ويتزاوج ، في تناغم وتنافر، النهار والليل، الشتاء والصيف، الحياة والموت . وكل شطط من قبل أحد الاضداد ، يجاوز به الحد المعيَّن له، يُعاقب بالموت والفساد؛ فإن تخطت الشمس حدودها ولم تغرب في الساعة التي عينها لها القدر ، أحرقت نارها كل شيء. وجلي للعيان ان موضوعة الاضداد تصدق ايضاً على الاضداد المتزامنة التي تتحادد في المكان ، وعلى الاضداد المتعاقبة التي تتحادد في الزمان والتي هي عبارة عن سلسلة يحكمها الافراط والتقتير، الشبع والجوع. واجتماعها المتضامن ترعاه ذيكه DIKÊ ، العدالة، التي تقوم على خدمتها الارينيات ERINYES المنتقمات ؛ كذلك كانت الهورات HEURES ،بنات تيميس، لدى هزيودس وبندارس إلهات النظام والعدل والسلام( اونوميا، ذيكه ،ايرايني )(٤٩) .

الموضوعة الهرقليطية الثانية هي وحدة الموجودات طراً ، فتلك هي الحقيقة العليا التي لا يلحظها العامي العاجز عن الانتباه الى الاشياء التي يصادفها في طريقه، وذلك هو التبر الذي لا يعثر عليه المرء إلا إذا نبش عميقاً في الارض وقلب تراباً كثيراً، والذي يحلو للطبيعة ان تخفيه ، مثلما يكشف ابولون دلفي عن المستقبل بإخفائه اياه خلف ستار كلمات ملغزة ؛ وتلك هي

---

(٤٩) ـ انظر على التوالي الشذرات ٤٤ ، ٤٣ ، ٤٥ ، ٣٦ ، ٥٩ ، ٢٩ ، وهـ . غومبرز : مجموعة شذرات من هرقليطس ، في مجلة هرمس ، ١٩٢٣ ، ص ٢٠ ـ ٥٦ . وبصدد العدالة انظر الشذرات ٦٠ ـ ٦١ ـ ٦٢ .

الحكمة : لا تبحُّر باطل كذاك الذي عكف عليه شخص مثل هزيودس أو فيثاغورس في محاولة لجمع الخرافات والاساطير كافة، وانما ذلك الشيء الأوحد، المفارق لكل شيء، الذي يثق بالعينيين اكثر من وثوقه بالأذنين ، بالحدس اكثر مما بالتقليد ، فلا شغل له سوى ان يتعرف العقل الواحد الأوحد الذي يوجه الاشياء طراً . ما هذه الوحدة اذن ؟ أهي وحدة الجوهر الاولي ، كما لدى الملطيين ؟ أجل، بمعنى ما: فالجوهر الاولي هو النار، التي فيها يمكن تقايض الاشياء طراً ، مثلما تقايض كل سلعة مقابل الذهب ؛ فكل شيء يولد ويتقدم تبعاً لاشتعال النار، الحية أزلاً أبداً، او لانطفائها باعتدال. لكن النار عند هرقليطس لا تعود وسطاً من تلك الاوساط الفيزيقية الكبرى نظير الرقعة البحرية أو الجو المولِّد للعواصف التي كانت تتسلط على مخيلة الطبيعيين الملطيين، وانما هى بالاحرى قوة لامنقطعة الفعالية، نار« دائماً حية ». اختيار هرقليطس لا يلفت الانظار إذن الى جوهر الاشياء بقدر ما يلفتها الى القاعدة ، الى العقل، الى اللوغوس الذي يعيِّن المقاييس الدقيقة لتحولاته(٥٠) .

الموضوعة الهرقليطية الثالثة هي موضوعة الجريان الدائم للاشياء: « لا يمكنك أن تنزل مرتين في النهر نفسه، لأن مياهاً جديدة تغمرك باستمرار ». والوجود غير قابل للانفصال عن هذه الحركة المتواصلة ؛ فالجعة تفسد إذا لم تُخضّ من جديد، والمرء لا يستريح إلا إذا تغير؛ والزمن يغير مواضع الأشياء ، مثل طفل يلعب بالضامة ؛ والفتى يصير شيخاً، والحياة تخلي مكانها للموت ، واليقظة للنوم. والاشياء الباردة تصير حارة، والرطب

(٥٠) ـ انظر على التوالي الشذرات ١ ، ٥ الى ١١ ، ١٦ الى ١٩ ، ٢٢ ، ٢٠ ، ٢١ .

يجف[٥١] .

أما الموضوعة الرابعة فضرب من الرؤية الساخرة للمتضادات، قلب يرينا في الاشياء نقيض ما نراه فيها لأول وهلة. فالوحل أثمن عند الخنزير من الماء الزلال ، والتبن عند الحمير أنفس من التبر ، واعظم الناس حكمة وحصافة قرد بالقياس الى الله، وماء البحر أنقى ماء وأوسخه، فهو للاسماك حياة ، وللبشر تهلكة[٥٢] .

لا ريب في ان هذه الموضوعات مترابطة فيما بينها: فالاضداد لا بقاء لها إلا بفضل الوحدة التي تغلفها وتحدها بعضها ببعض. وتنزع جميع دروس هرقليطس نحو تأليف مذهب واحد ، فريد في عمقه؛ فجميع تلك المتضادات تلتقي في تضاد واحد: فالدائم أو الواحد والمتغير لا ينفي واحدهما الآخر، وانما على العكس من ذلك تماماً: ففي التغير بالذات، وفي الشقاق بالذات، وانما في تغير معتدل وفي شقاق مضبوط يكمن الواحد والدائم[٥٣] . وقد حدس هرقليطس بأن قوام الحكمة اكتشاف الصيغة العامة (اللوغوس) لهذا التغير. ومن جملة هذه التساوقات النظامية تساوق رئيسي يحكم تغيرات الزمن الدورية ويقضي بعودة الايام والشهور والاعوام بعد دورة مماثلة لذاتها دواماً. وقد سعى هرقليطس ، مستلهماً ماثوراً قديماً جداً يرقى في الزمن الى عهد الحضارة البابلية، الى تحديد سنة كبرى تكون لحياة الكون ما يكونه الجيل للحياة البشرية[٥٤] . وكان من علائم نهاية هذه السنة

---

(٥١) - الشذرات ٤١ ، ٨٤ ، ٨٣ ، ٧٩ ، ٧٨ ، ٣٩ .
(٥٢) - الشذرات ٥٣ ، ٥١ ، ٩٧ ، ٩٩ ، ٥٢ .
(٥٣) - الشذرة ٥٩ .
(٥٤) - آبيتيوس ، ك ٢ ، ف ٣٢ ، ٣ .

الكبرى[٥٥] ، اذا ما صدقنا وثائق لاحقة، احتراق كلي أو انحلال كل شيء وأيلولته من جديد إلى نار، وبعد هذا الاحتراق الكلي يولد العالم من جديد من النار. ولكن ربما كان هذا تأويلاً خاطئاً لهرقليطس من قبل الرواقيين. فلا ريب في أن كل شيء يتحول في رأيه الى نار؛ ولكن هذا التحول يوازيه في كل لحظة تحول معاكس للنار الى أشياء اخرى؛ «فالطريق الى اعلى»، اي الاحتراق، مماثل «للطريق الى اسفل»، أي انطفاء النار بأيلولتها الى هواء؛ فهذا الطريق «يتشتت ويجتمع، يتقدم ويتراجع»[٥٦].

لا ترى حكمة هرقليطس الى العامي إلا بعين الازدراء؛ وفي المقام الاول الازدراء بالديانة الشعبية وتقديس التماثيل، وعلى الاخص الازدراء بالعبادات السرية، الاورفية والديونيسية على حد سواء، بما تشترطه من تطهير معزز عن طريق الدم، والازدراء بالمتاجرين بالاسرار ممن يغذون جهل البشر بالغيب. وناهيك عن ذلك، الازدراء بالنبيل الذي يولد من أسرة تتوارث لقب الملك توارثاً، والازدراء بالقصور السياسي للجمهور الذي لا يحجم عن طرد الاخيار من الحاضرة. وأرجح الظن ان الله كما تصوره هرقليطس هو ماهية هذا العالم بالذات، ذاك «الذي لا يريد والذي يريد أن يسمى زفس»، ذاك الذي هو نهار وليل، شتاء وصيف، والذي يتلبس أشكالاً وصوراً متنوعة. ووحدة الله، في مستهل الفكر الاغريقي، أشبه بانعكاس لوحدة العالم[٥٧].

---

(٥٥) ـ قدر الكلدانيون السنة الكبرى بستة وثلاثين الف عام، وقدرها الاغريق بنصف ذلك او اقل.«م».

(٥٦) ـ انظر مناقشة ذلك في بورنيه: **فجر الفلسفة الاغريقية**، ص ١٨٠؛ والشذرتان ٦٩ و ٤٠.

(٥٧) ـ الشذرات ١٢٤ الى ١٣٠؛ ٦٠، ١١٠ الى ١١٥؛ ديوجينس اللايرتي، ك ٩،

لم يبق في أيامنا هذه من النجاح الذي أحرزته الهرقليطية في مجرى القرن الخامس ومطلع القرن الرابع سوى صديين اثنين : اولهما البحث المعزو الى ابقراط بعنوان في الحمية، وثانيهما الصورة الجامعة، النابضة بالحياة، التي يرسمها افلاطون لاصحاب مذهب الحركة في عصره في محاورة اقراطيلوس وفي محاورة ثياتيتوس . ويطبق البحث الطبي المشار اليه مذهب هرقليطس الكوسمولوجي على نظرية الصحة؛ فقوام الصحة التساوق والتناغم بين الكل ، اي ائتلاف القوتين المتعارضتين : النار المحركة والماء المغذي. ولسوف نرى لاحقاً ان ما من مذهب كوسمولوجي إلا وهو في الوقت نفسه مذهب طبي ؛ ففكرة ان الانسان كون اصغر MICROCOSME كانت عصرئذ من اكثر الافكار عموماً وانتشاراً . ويكرس طبيبنا الهرقليطي، بأسلوب لا يخلو من براعة ، جميع مفارقات العلم : « كل شيء متشابه ما دام متبايناً، وكل شيء متماثل ما دام مختلفاً، وكل شيء مترابط ولا مترابط؛ وكل شيء عاقل ولا عاقل »(٥٨) . أما اولئك الذين يحدثنا عنهم افلاطون ، أي معلمه اقراطيلوس ذاته وتلامذته، فهم كلهم من غلاة الهرقليطيين ، تطرفوا بالحركية الكلية الى حدودها القصوى، فأنكروا أن يكون ثمة وجود لشيء مستقر، وترفعوا عن كل نقاش، بل عن كل كلام، بحجة ان النقاش والكلام يفترضان ديمومة الاشياء التي حولها يدور النقاش .

---

ف ٦ : بصدد « ملوك » افسس انظر سترابونيس : الجغرافية ، ك ١٤ ، ف ١.
ويعتقد بعض الشراح ، من امثال تانيري ( نحو تاريخ للعلم الاغريقي POUR L»HISTOIRE DE LA SCIENCE HELLÉENE - ، ص ١٨٢ ) ، أن الشذرة ٣٨ وبعض الشذرات الاخرى تشتمل على معتقدات اورفية .

(٥٨) - ان الاصل الهرقليطي محسوس بوجه خاص في الكتاب الاول ، الفصول ٣ - ٢٤ . انظر برنايز : مباحث كاملة GESAMMELTE ABHANDLUNGEN م ١ ، ص ١ .

اذن فالهرقليطية ، في استطالاتها الاخيرة، مناوئة للفلسفة الجدلية التي سنراها تتطور في مجرى القرن الخامس[٥٩] .

## (٥)

## كزينوفانس والايليون

إن فواجع ايونيا في أعقاب الفتح الفارسي (٥٤٦) هي التي أرغمت في غالب الظن كزينوفانس من كولوفونيس على الرحيل عن مسقط رأسه ؛ وكان الايونيون، الهاربون من وطنهم ، قد أنشأوا عدة مستوطنات في بحر تيرانين [٦٠] ، وفي جملتها ايليا على ساحل لوقانيا[٦١] ؛وكان كزينوفانس في عداد هؤلاء المهاجرين وقد صورهم في قصيدة له وهم يلاقون بعضهم بعضاً في أرض الغربة وواحدهم يسأل الآخر: «من اي بلد أنت .. وكم كان عمرك حينما قدم الميديون ؟ »[٦٢]. وقد حفظ لنا الزمن من مراثيه ومن اهاجيه عدداً من الاشعار يكفي لتكوين فكرة عن اهتماماته وشواغله. فقد حافظ كزينوفانس بمعنى من المعاني على روح الطبيعيين الملطيين ، ففسر الكواكب والشمس بانبثاقات أو بغيوم تتشكل من تبخر البحر. ورأى في الارض شبه مستودع لطمي البحر، واستدل على ذلك من وجود المستحاثات ، وقال اخيراً بتعدد الاكوان .

بيد انه لم يكن يشاطر سابقيه ميولهم العلمية : فما كان يعنيه في

---

(٥٩) ـ افلاطون : ثياتيتوس، ١٧٩ د ، ١٨٠ هـ .

(٦٠) ـ بحر تيرانين : جزء من البحر الابيض المتوسط الغربي يقع بين شبه جزيرة ايطاليا وكورسيكا وساردينيا وصقلية . «م» .

(٦١) ـ لوقانيا : اسم كان يطلق في القديم على مقاطعة ايطالية ممتدة من خليج تورنتو الى كامبانيا . «م» .

(٦٢) ـ الشذرة ٢٢ ( بحسب ترتيب ديلز : القبسقراطيون )

كثير او قليل ان يعرف شكل العالم وشكل الارض ؛ وقد افترض ان شمس اليوم ستواصل الى ما لا نهاية مسيرتها في خط مستقيم، وستقوم مقامها في الغد شمس أخرى ، وان الارض تمتد الى ما لا نهاية تحت اقدامنا(٦٣) .

والحق أن أموراً اخرى كانت تشغل باله: فلديه تتحدد وتتوضح معالم فكرة كان أفصح عنها من قبل هرقليطس، ومفادها ان العقل البشري ،الذي أنضجه العلم الملطي والتجربة، يتنافى والصور التقليدية للاسطورة . فما آلهة هوميروس وهزيودس، التي تولد كما يولد البشر وتقترف المآثم كلها بثياب وصوت وصورة بشرية ،إلا من اختلاق البشر؛ فالحبشي يتخيلها سوداً، والتراقي يجعل لها عيوناً زرقاً، ولو كان للبقر او الخيل آلهة لأعطتها شكل جنسها(٦٤) . وكزينافونس ،خلافاً لبندراس، لا يصب ازدراءه الكبير على الأساطير فحسب، بل كذلك على حب معاصريه للالعاب الاولمبية(٦٥) . بيد انه يقرن هذا الإنكار، وإن بتحرز ، ودون أن يزعم انه مدرك اليقين، بنظرية ايجابية في إله أحد، لا يشبه البشر بتاتاً، لأنه «كله بصر وكله فكر وكله سمع »، ولأنه ثابت ثباتاً تاماً ويحرك كل شيء بقوة عقله الفطين(٦٦) . ويبدو ان هذا الكائن الأحد، الفطين ،الساكن هو بالفعل تأليه للطبيعة؛ فنحن نرقى مع كزينوفانس وهرقليطس الى الذروة التي بلغتها الطبيعيات الايونية والتي منها ولدت ثيولوجيا معاكسة تماماً لثيولوجيا الاساطير، فيها يتلبس الله طابعاً لاشخصياً ، ساكناً، معقولاً معقولية القانون الطبيعي .

---

(٦٣) ـ الشذرات ٢٨ الى ٣٠ ؛ آيتيوس : **التعاليم** ، ك ٢ ، ف ٢٠ ، ٣ ؛ هيبوليتس : **مفالطات الهراطقة** ، ك ١، ف ١٤، ٥ .

(٦٤) ـ الشذرات ١٠ الى ١٦ .

(٦٥) ـ الشذرة ٢ .

(٦٦) ـ الشذرات ٣٥ ، ٢٣ الى ٢٦ .

اما بارمنيدس فيحتل في تاريخ الفكر مكانة مغايرة تماماً. كان من مواطني ايليا، وهي مستوطنة اسسها الايونيون في ايطاليا، في بحر تيرانين نحو عام ٥٤٠، وقد ذاعت شهرته في هذه المدينة نحو عام ٤٧٥، ووضـع لـها تشريعاً . ونحن نعرف اسم اثنين من *الفيثاغوريين*، *امينياس وديوخيتس*، كان من مريديهما[٦٧] . وفي *ايليا* كان المناخ الفكري يختلف اختلافاً بيِّناً عنه في ايونيا ؛ وحتى الشكل الادبي كان فيها جديداً ؛ فبارميندس هو أول من وضع كتاباً في الفلسفة شعراً؛ وقد بقي لنا من هذه القصيدة مطلعها، وهو احتفالي ومفخم وكأنه قصة مسارَّة دينية: فالشاعر يتصور نفسه وقد اقتادته بنات الشمس في عربة الى ابواب النور ، التي تقوم على حراستها العدالة المنتقمة؛ فتوسلت مرشداته الى إلهة العدالة، ففتحت له الابواب، فدخل وتلقى من الإلهة كلمات الحق[٦٨] . ومن المرجح ان هذه القصة تحاكي كتاباً من كتب الموتى الاورفية ،وتنأى ببون بعيد، بما فيها من تعقيدات غـرائبية، عن بساطة النثر الايوني، وكذلك عن صور هرقليطس المفرطة في واقعيتها. والقليل الذي نعرفه عن كوسمولوجيا بارميندس ينم ايضاً عن روح جديد مطلق الجدة؛ فلئن صح انه قال بكروية الارض وبوحدة هوية نجمة المساء ونجمة الصباح[٦٩] ، ففي ذلك دليل على انه كان له عن الكون صورة هندسية واضحة، نائية جداً عن صورة السماء التي كان الايونيون يتخيلونها طبقاً لنموذج الآثار العلوية .

وبالفعل ،إن مذهب بارميندس يقوض كلياً بنيان الاطروحات الاساسية للكوسمولوجيا الايونية، وعلى الاخص في الشكل الذي

---

(٦٧) ـ ديوجينيس اللايرتي : **حياة الفلاسفة** ، ك ٩ ، ف ٢٣ ، ٢١ .

(٦٨) ـ الشـذرة ١ ( بحسب ترتيب ديلز : **القبسقراطيون** DIE VORSOKRATIKER ) .

(٦٩) ـ ديوجينيس ، المصدر الآنف الذكر .

اعطاها إياه هرقليطس : ومن بعده لن تنهض ثانية. فتولد الاشياء وصيرورتها، وانفصالها واجتماعها بالتناوب، وتعارضاتها وانقساماتها، وتشوهاتها، ذلك هو كل ما كان هرقليطس يزعم انه يقبسه من التجربة المباشرة، وكل ما ينفيه بارميندس باسم التفكير المنطقي. وهو يعارض طريق الظن، الذي يتادى، بتوجيه من الحواس وطرائق اللغة، الى الكوسمولوجيا الايونية، بطريق الحقيقة الذي يفضي الى تصور مغاير تماماً للواقع. وتكمن جدة فكرة بارميندس في هذا المنهج العقلي والنقدي الذي كان بمثابة نقطة الانطلاق لكل الجدلية الفلسفية في بلاد الاغريق . فالموجود ، حالما نتعقله ، يفرض علينا ان نقول عنه : انه موجود ، ولا نستطيع ان نقول : إنه غير موجود ، اذ لا نستطيع ان نعرف ما ليس بموجود ولا أن نعبر عنه . والحال أن هذا بالضبط ما يفعله الايونيون، إذ يفترضون وجود مادة أولية هي وليست هي في آن معاً ما يُشتق منها، مادة أولية هي ومنتجاتها شيء واحد، دون أن تكون وإياها شيئاً واحداً . وهذا بالضبط ما يفعلونه بافتراضهم ان الاشياء تولد، وبتسليمهم بوجود الطبيعة التي تنمّي الموجودات؛ إذ ما ليس بموجود لا يمكن أن يأتي منه ما هو موجود . ومن رابع المستحيلات ان تتبدد الاشياء وأن تنقسم، إذ أن ما ليس بموجود لا تكون له درجات، كما لا يمكن أن يكون في أحد المواضع أقل مما يكون عليه في مكان آخر؛ ومن المستحيل أن يتصور الانسان الاشياء متحركة، إذ لا وجود لتولد او لفساد؛ وأخيراً، ان الجوهر اللامتناهي الذي قال به الايونيون خُلف ، إذ أن اللامتناهي ينقصه كل شيء ليوجد ملء الوجود[70] .

يحل بارميندس محل العالم الايوني الواقع الوحيد الذي يمكن تعقله بالعقل: فالكرة التامة الاستدارة والمحدودة، المتعادلة في ثقلها

---

(٧٠) ـ الشذرات ٥ ، ٦ ، ٨ .

انطلاقا من مركزها في جميع الاتجاهات، هي وحدها التي تتوافر فيها شروط ما هو موجود: فهي غير مخلوقة، غير قابلة للتدمير، متصلة، ساكنة، متناهية. ليس الوجود عند بارميندس اذن تصوراً مجرداً، ولا هو أيضاً صورة حسية؛ وانما هو، اذا جاز التعبير، صورة هندسية وُلدت من الاحتكاك بالعلم الفيثاغوري. ومن جهة اخرى، تتلبس كرة بارميندس الطابع الالهي عينه الذي كان يتشح به نظام الكون لدى هرقليطس؛ فتلك الآلهة شبه المجردة، كالعدالة والضرورة والقدر، التي توجه في تصور الايونيين مجرى الموجودات النظامي، هي عينها التي يحتج بها بارميندس ليضمن لكرته السكون التام[٧١].

ذلكم هو طريق الحقيقة: فهل هذا معناه انه لا يجوز اتباع طريق الظن؟ كلا بتاتاً، ولكن فقط بشرط معرفة المرء أن الأمر أمر ظنون بشرية. هكذا أضاف بارميندس الى فلسفته كوسمولوجيا؛ بيد أن هذه الكوسمولوجيا ما زادت على ان نهلت على سعة من معين المعتقدات التقليدية بصدد تولد الاشياء ودمارها. ومن ثم فهي من روح مغاير لروح الكوسمولوجيا الايونية؛ فهي تضم تحت جناحيها اساطير نشكونية من قبيل اساطير هزيودس والاورفيين؛ ومن ذلك، مثلاً، انها تعد الحب الإله الأول[٧٢]. ومن جهة اخرى، لا تأخذ البتة بمبدأ مادة اولية، بل تقول بوجود زوج من حدين متعارضين، هما النهار والليل، أو كذلك النور والظلام[٧٣]؛ وهذه المصطلحات تعيد إلى أذهاننا الخيال الهزيودي اكثر مما تذكرنا بالوضعية الايونية؛ أما زوج الاضداد فسمة من سمات الفكر الفيثاغورية. وأخيراً، ثمة علامة جديدة على الروح

(٧١) ـ الشذرة ٨.

(٧٢) افلاطون: المأدبة، ١٩٥ ج؛ الترجمة الفرنسية، ١٣.

(٧٣) الشذرتان ٨ و ٩.

الديني والتقليدي، وهي ان السماء لدى بارميندس، كما ستكون في بعض اساطير افلاطون ، مكان مرور النفوس، حيث تقيم **الـضرورة** ، انانكيه،التي توزع على كل نفس نصيبها[٧٤] .على أنه ينبغي ان نضيف حالاً ان بارميندس يسير في ركاب الايونيين في التفسير التفصيلي: فبنية سمائه، المؤلفة من أطواق متحدة المركز، وفي نقطة المركز منها تقع الارض، تعيد الى الاذهان حلقات انكسيماندرس ؛فهناك طوق النار الخالصة او طوق النور، وهو أنأى الاطواق ويلامس تخوم الكون؛ اما الاطواق الاخرى، الوسيطة، فخليط من الظلام والنور؛ وما الكواكب الا الاجزاء المضيئة منها[٧٥] .

مع بارمنيدس ترتسم بجلاء معالم تيارين متعاكسين في الفكر الاغريقي: من جهة اولى الوضعية الايونية، الحدسية، التجريبية، الجاهلة بالرياضيات الفيزيقية ، المعادية عداء سافراً للاساطير والتقاليد الدينية والعبادات السرية الجديدة، وبالتالي البعيدة عن أن تكون شعبية وغير الميالة اصلاً الى ان تكون شعبية ؛ومن الجهة الثانية عقلانية بارميندس وفيثاغورس الساعية الى بناء الوجود بالعقل،النازعة نحو الجدل، غير المتعاطفة مع التجربة المباشرة، والمحِبَّة لهذا السبب للأساطير في كل ما يتصل بالاشياء الحسية، والميالة إلى إيلاء مشكلة القدر اهتماماً كبيراً، والشعبية بطبيعة الحال والمالكة لحس الدعاية. ويبدو ان التضامن المتلاحم بين العقلانية والخيال الاسطوري هو السمة البارزة لتلك المرحلة .

إن الجانب النقدي من فكر بارميندس هو أول ما طوره منه تلميذه زينون الايلي، الذي ذاعت شهرته في اواسط القرن الخامس. وقد جعله

---

(٧٤) آيبتيوس: **التعاليم** ،ك٢، ف٧ ، ١( دييلز: **النقلة الاغريق** ،٣٣٥، ١٥ ) .
(٧٥) آيبتيوس ، المصدر نفسه .

ارسطو مؤسس الجدل[٧٦]. أي فن إفحام الخصم من منطلق المبادىء عينها التي يسلم بها ؛ ولئن لم يكتب زينون نفسه محاورات، فقد سار في الطريق الذي كان لا بد ان يتادى الى هذا الشكل الادبي الجديد. ويخبرنا افلاطون انه برهن على صحة دعوى بارمنيدس، لقائلة بوجود الواحد الساكن، بإثباته خلف الدعوى المعاكسة[٧٧]. ومما تجدر ملاحظته ان زينون لا يقصد على الاطلاق بالدعوى المعاكسة النظريات الكوسمولوجية الايونية التي صوب بارمنيدس سهام نقده اليها، وانما الدعوى الفيثاغورية القائلة إن الأشياء أعداد، أي مؤلفة من آحاد خفية، كما لو من نقاط. والتضاد لدى زينون انما هو بين تصورين يصبوان كلاهما الى العقلانية، تضاد بين اتصالية الكرة البارمنيدية ولا إتصالية العالم الفيثاغوري. فهذه اللااتصالية خلف، إذ أن تركيب المتعدد من آحاد بدون مقدار او من نقاط انما يعني تركيبه من لا شيء: ولكن إعطاء كل وحدة مقداراً، فهذا معناه انها ليست هي الوحدة، لأنها تكون في هذه الحال مركَّبة. وناهيك عن ذلك، كيف يمكن للنقطة، اذا ما أضيفت الى مقدار ولم تجعله اكبر مما كان، أن تكون مركِّب هذا المقدار؟ أخيراً، وعلى فرض ان المقدار مؤلف من نقاط، فإنه سيكون بين نقطتين من هذه النقاط مقدار لا بد أن يكون مؤلفاً بدوره من نقاط اخرى، وهكذا الى ما لا نهاية[٧٨]. ولنضف الى ذلك الحجج الشهيرة التي أثبت بها زينون استحالة الحركة على فرض ان المقدار مؤلف من نقاط. حجة العدّاء: فمن المستحيل أن يصل العداء الى نهاية الملعب، لأنه يتعين عليه ان يجتاز عدداً لامتناهياً من

---

(٧٦) نقلاً عن ديوجينس: **حياة الفلاسفة**، ك ٨، ف ٥٧

(٧٧) **محاورة بارمنيدس**، ١٢٨ أ ب.

(٧٨) الشذرات ١ الى ٣ (في ديلز: **القبسقراطيون**).

النقاط . وحجة أخيل والسلحفاة : فآخيل الذي يسابق السلحفاة لن يلحق بها، لانه يتعين عليه اولاً ان يصل الى الموضع الذي منه انطلقت السلحفاة ثم ان يعاود الانطلاق ليبلغ الموضع الذي هي فيه الآن، وهكذا الى ما لا نهاية ، وذلك إذا صح ان المسافة بينه وبين السلحفاة ستكون مركّبة على الدوام من عدد لامتناه من النقاط . وحجة السهم: إن السهم في مروقه يشغل في كل آن من الزمان مكاناً مساوياً له (للسهم ) ؛ هو اذن في كل لحظة في حالة سكون اذا افترضنا ان الزمن مركّب من آناء لامنقسمة . حجة الملعب: إذا انطلق متسابقان بسرعة متعادلة، وكل منهما باتجاه معاكس للآخر، والتقيا في سباقهما امام شيء ثابت ، فإنهما سينطلقان واحدهما بالقياس الى الآخر بضعف سرعة انطلاقهما بالقياس الى الشيء الثابت ؛ والحال انه على فرض ان الاجسام مركبة من نقاط، وان المسافة الفاصلة من نقطة الى أخرى يتم اجتيازها في آن غير قابل للقسمة، يترتب على ذلك ان الآن اللازم للعدّاء لينتقل من نقطة الشيء الثابت الى النقطة التالية لها سيكون نصف الآن اللازم للانتقال من نقطة العداء الآخر الى النقطة التالية لها(٧٩) . زبدة القول ،إن كرة بارميندس المتصلة هي ما يحامي عنه زينون ضد الفيثاغوريين، ببيانه لهم ان مبداهم بالذات، وهو المبدا القائل بأن الاشياء مركبة من آحاد أو نقاط، يقوض الدعوى التي يدعونها .

لدى مليسوس الساموسي، تلميذ بارميندس، والاصغر سناً من زينون بحوالي عشر من السنين، تعود الخصومة مع الطبيعيات الايونية لتحتل ،على العكس ، مكانة الصدارة .وإذا اخذنا بعين الاعتبار أصله (مليسوس هو القائد الساموسي الذي دمر اسطول بيركليس سنة

(٧٩) ارسطو السماع الطبيعي ك ٦ ، ف ٩ ، ٢٣٩ ب .

٤٤٠ [٨٠] )، فلن يكون لنا مشاحة من الافتراض بأنه لم يعرف المذهب الايلي إلا بعد الفلسفة الايونية. وهذا ما يفسر في هذه الحال انه ما قنع بأن خلع على الوجود صفات الكرة البارميندية: الوحدة والديمومة الابدية والاتصالية والملاء، بل احتفظ ايضاً من المذهب الايوني ببعض قسماته، فافترض ان تلك الكرة لامتناهية حجماً. زد على ذلك انه الح إلحاحاً شديداً على عدم كفاية المعرفة الحسية ؛ ذلك اننا اذا ما جزمنا صادقين بأن هذا الشيء او ذاك حار، فسيكون لزاماً علينا أن نصم بالخطأ الاحساس الذي يصور لنا شيئاً حاراً صار بارداً، اي جميع الملاحظات التي على أساسها كانت تنهض صورة التغير في الطبيعيات الايونية[٨١] .

## (٦)

## انبادوقليس الاغريغنتي

على الرغم من الموقف المناوىء الذي وقفه بارمنيدس ، عاد التأمل في الطبيعيات يوالي مسيرته بعنفوان في اواسط القرن الخامس وذلكم هو عصر انبادوقليس الاغريغنتي ، المولود نحو ٤٩٤ والمتوفى بعد ٤٤٤ ، وانكساغورس الاقلازوماني ( ٥٠٠ ـ ٤٢٨ ) ، والفيثاغوريين الشبان ، وفي نهاية القرن ، ديموقريطس الابديري الكبير .

بيد أن هذه المذاهب تشترك كلها بسمة جديدة مطلق الجدة : فليس هناك من تحول ، من تولد حقيقي[٨٢] ، لأنه لا شيء يأتي من لا

(٨٠) بلوتارخوس : حياة بيركليس ف ٢٦ .

(٨١) اللاتناهي، الشذرات ٣ الى ٦ (بحسب ترتيب ديلز: القبسقراطيون ) ، وضد المعرفة الحسية، الشذرة ٨ .

(٨٢) انبادوقليس، الشذرة ٨( ترتيب ديلز: القبسقراطيون ) .

شيء ؛ وانما هناك فقط تمازجات مختلفة لعدد هائل من أجسام لامتناهية الصغر ، كل جسيم منها ثابت ساكن ومحبو بصفات وكيفيات دائمة . وبقدر ما تتنوع طرق تصور هذه الجسيمات وأشكال اتحادها وانفصالها ، تتعدد الكوسمولوجيات وتتباين .

يعرض انبادوقليس في قصيدة زاخرة بالصور مذهب العناصر الاربعة ، أو بالاحرى «جذور» الاشياء : النار ، الهواء ، الماء ، التراب ، وهي للعالم كالألوان التي يستعملها الرسام ، او كالماء والطحين اللذين منهما يُجبل العجين ؛ وائتلافها وانفصالها بمقادير شتى هما مصدر كل ما في الوجود ؛ لكن ليس بينها أول او ثان ؛ فهي كلها ازلية،ولا يخرج بعضها من بعض[٨٣] .وتقر هذه النظرية لأول مرة بوجود الهواء الجوي . ويبرهن انبادوقليس على هذا الوجود بتجربة الساعة المائية التي تُغطس في الماء وتسد فتحتها العليا باصبع اليد ؛ فالهواء المحبوس في داخل الآلة يقاوم دلوف الماء من الفتحات السفلى[٨٤] . وكل تغير يتم إما بطريق انضمام العناصر أو بطريق افتراقها ؛ ويكون ذلك بفعل قوتين كبريين : قوة تجمع العناصر اذا ما تفرقت ، وهي الصداقة ، واخرى تفرق بينها حينما تجتمع ، وهي الكراهية[٨٥] . وتكون الغلبة لكل من الصداقة والكراهية بالتناوب : فان انطلقنا من الدور الذي يكون فيه كل شيء مؤتلفاً بفعل الصداقة ، أي من الدور الكروي SPHAEROS ( المشابه لكرة بارمنيدس) ، وجدنا الكراهية تشق طريقها رويداً رويداً أو تطرد بالتدريج الصداقة الى أن تؤول العناصر الى دور الانفصال التام ، حيث تغيب الصداقة تماماً ؛

---

(٨٣) الشذرات ٦ ، ٨ ، ٩ ، ٢٥ ، ٣٣ ، ٣٤ ، ١٧ .

(٨٤) الشذرة ١٠٠ .

(٨٥) وفي الكتب العربية القديمة: المحبة والغلبة (او العدوان ) . «م» .

وبعدئذ ، وبحركة معاكسة ، تدلف الصداقة من جديد الى الكون وتطرد منه الكراهية ، فيعود الكروي ، الذي منه كانت نقطة انطلاقنا ، كما كان. هناك إذن مساران للكون متناوبان ابداً ومعاكسان واحدهما للآخر : مسار من الامتزاج الى التشتت ، وآخر من التشتت الى الامتزاج ، وهذا نظام محتوم لا مهرب منه ، لأن الصداقة والكراهية تعهدتا بقَسَم عظيم على ان تجعلا الغلبة لكل منهما بالتناوب(٨٦) . وعالمنا الحاضر يمر الآن بدور غلبة الكراهية(٨٧) ؛فمن الكروي انفصل بادىء ذي بدء الهواء فأحاط به باعتباره غلافاً جوياً ، وتلته النار التي ارتفعت الى اعلى الاعالي ، وبعدها التراب ، ومن التراب انبثق الماء ؛ والغلبة في أحد نصفي الكرة السماوية هي للنار ، ومنها يأتي نور النهار : أما في النصف الليلي من الكرة ، فلا وجود في وسط كتلة من الهواء المعتم إلا لآثار وبقايا من النار(٨٨) . وما الشمس والقمر في خاتمة المطاف بكتلتين ناريتين . فانبادوقليس يعرف ان القمر لا يفعل اكثر من أن يعكس نور الشمس ، ويعرف العلة الحقيقية للخسوف وللكسوف وطبيعة الليل الذي ما هو إلا ظل الأرض : فالقمر ، تلك الكتلة الهوائية المتكاثفة ، يعكس النور مثلما تفعل المرايا البلورية التي كانت اخذت بالانتشار في اليونان في القرن الخامس(٨٩) . ويطبق انبادوقليس ، وإن بطريقة غامضة ، هذه النظرية الاخاذة على الشمس ؛ فالشمس انعكاس لنصف الكرة الناري على السماء(٩٠) .

---

(٨٦) الشذرات ١٦ ، ١٧ ، ٢٦ ، وبصدد الكرة، ٢٧، ٢٨ .

(٨٧) كما يبين ذلك بورنيه في **فجر الفلسفة الاغريقية**، ص ٢٦٧ .

(٨٨) آييتيوس: **التعاليم** ك ٢، ف ٦ ، ٣ ؛ بلوتارخوس: **الطنافس** (ديلز: **النقلة الاغريق**، ٥٨٢ ) .

(٨٩) الشذرات ٤٥ الى ٤٨؛ انظر كافكا : حول طبيعيات انبادوقليس **ZUR PHYSIK DES EMPEDOKLES** في مجلة **فيلولوغوس** ،المجلد ٧٨، ص ٢٨٣ .

(٩٠) بلوتارخوس المصدر الانف الذكر .

والتوالد الحاضر للحيوانات بطريق تزاوج الجنسين ، بعد مرحلة ابتدائية من الخنوثة ، هو شاهد آخر على تقدم الكراهية[٩١] . ويعارض انبادوقليس صورة عالمنا هذه برسم صورة، لا تخلو من إبهام ، للعالم الذي يتقدم فيه الحب ، ولتوالد كائنات جديدة بطريق الائتلاف والاتحاد ؛ والى هذا الدور تحديداً ينتمي وصفه لتلك الاعضاء المنفردة، الشاردة، الساعية الى الانضمام والاتحاد، من رؤوس بلا عنق وأذرع بلا اكتاف ، والتي من اتحادها تولد في أول الأمر أعجب المسوخ ، كالبقر الذي له وجوه بشر أو البشر الذين لهم وجوه بقر[٩٢] .

ان طبيعيات انبادوقليس غنية بالتفاسير الفيزيولوجية التفصيلية؛ فنظرية العناصر الاربعة كانت وراء ميلاد مدرسة طبية ، تعرف باسم مدرسة فيليستيون ؛ فخصائص هذه العناصر ، أي حرارة النار وبرودة الهواء ورطوبة الماء ويبوسة التراب ، تعد بمثابة قوى فعالة تتولد عن تمازجها بمقادير معينة في البدن الصحة ودرجة الذكاء ومختلف الامزجة أو الطبائع[٩٢] . وهناك نظرية على جانب من الاهمية ، وان يكن من العسير استشفاف صلتها بما سواها ، هي نظرية الادراك الحسي الخارجي ؛ فالكائنات تصدر عنها إشعاعات أو أبخرة لطيفة ، فتلاقي المسام الكائنة في اعضاء الحواس ؛ فإن تكن درجة التوافق مناسبة دخل الشعاع الى المسام وتم الادراك الحسي . أما الرؤية ( وهذه فكرة سيعود اليها افلاطون في **تيماوس**) فتتم عن طريق تلاقي

---

(٩١) آيتيوس: **التعاليم**، ك ٥، ف ١٩، ٥؛ انظر بينيون : **انبادوقليس** EMPEDOCLE ص ٥٧٠ .

(٩٢) الشذرتان ٣٥ ، ٦١ .

(٩٣) جالينوس ، **الاعمال الكاملة**، طبعة كوهن ك ١٠، ص ٥ ؛ شذرات من فيلستيون في فلمان : **مجموعة شذرات من الاطباء الاغريق القدامى** FRAGMENTSAMMLUNG DER GRIECHISCHEN AERZTE م ١، ١٩٠١ .

الشعاع الصادر عن النور الخارجي والشعاع الناري المنبثق عن النار المحتواة في العين[٩٤] .

بيد أن انبادوقليس ليس مجرد عالم في الطبيعيات ؛ فقد قدم نفسه لأهالي اغريغنتنا على أنه نبي موحى اليه ، تكلل رأسه الشرائط ، وله قدرة على شفاء الناس ، ورسالته ان يعلمهم أصل النفس ومصيرها والتطهرات اللازمة . انبادوقليس إذن من سلالة الاورفيين والفيثاغوريين . وهو يعتقد بتناسخ الأرواح الى اجسام الحيوانات ، وعلى أساس هذا الاعتقاد بنى مبدأ القطاعة عن اللحم . ويعلم أنبادوقليس ان النفس إله ساقط ، وان سلسلة حيواتها الفانية هي تكفير ينبغي ان يدوم ثلاثين الف حول عن جريمة أو فاحشة او يمين زور اقترفتها ؛ والارض هي الكهف ، موطن الموت والغضب الذي غاب عنه الفرح[٩٥] . ويعسر علينا ان نتبين صلة هذا التعليم الديني بالكوسمولوجيا ؛ لكن ألا يتعين علينا في الوقت نفسه ان نلاحظ الآصرة بين تشاؤم انبادوقليس وبين اعتقاده بأن الدور الراهن من تاريخ الكون تهيمن عليه الكراهية ؟

(٧)

## أنكساغورس الاقلازوماني

مع أنكساغورس الاقلازوماني نغادر من جديد ارض اليونان الكبرى ، مع أنبيائها ومن ذاعت شهرتهم فيها من العارفين بالأسرار ، لنعود أدراجنا إلى إلهام الايونيين الوضعي . وهنا يتعين علينا أن نشير الى حدث بالغ الأهمية : فهذا الايوني ، الذي رأى النور في بلد حافظ ـ

---

(٩٤) ثيوفراسطس : في الحواس، ١، الفقرة ١٢( ديلز : النقلة الاغريق، ٥٠٢ ) .

(٩٥) الشذرات ١١٢ الى ١٤٨، وتعزى الى قصيدة مغايرة للاولى وتعرف باسم التطهرات .

دون ان ندري كيف ـ على التقاليد والمأثورات الملطية ، قدم ليقيم في اثينا ، الحاضرة التي ازدهرت بعد الحروب الميدية ، وعاصمة الامبراطورية البحرية الجديدة ؛ وفيها أقام ثلاثين سنة ، وصار من أصدقاء بيركليس[٩٦] ، سيد ذلك الزمان . لكن على الرغم من هذه المساندة ما اطمأنت الروح الاثينية القديمة ، التي وصفها وأحسن وصفها ارسطوفانس في ملهاة الغيوم ، ولا ارتاحت الى اولئك الايونيين الذين كانوا ينكرون ألوهة الاشياء السماوية ويؤكدون ان الشمس حجر متوهج والقمر تراب . هكذا رمي انكساغورس بتهمة الزندقة وطرد من اثينا[٩٧] . بيد ان تأثيره بقي حياً ، كما يشهد على ذلك افلاطون .

يعطي انكساغورس حلاً جديداً لصراع بارمنيدس مع الروح الأثينية. فقد أقام على تمسكه بالمبدأ الذي باتت له السيادة الآن والذي ينكر ان يكون هناك كون أو فساد ؛ « لا شيء يولد او يفنى ، وانما هناك مجرد تمازج وتفارق بين أشياء كائنة »[٩٨] . على ان المطلوب تفسير التغير ، وكيف يمكن للشيء ان يأتي من شيء غيره . ويحس انكساغورس احساساً عميقاً ، مثله مثل سائر الايونيين ،بالتنوع اللامتناهي للموجودات ؛ فكثيرة هي الاشياء وكثيرة هي صنوف الاشياء: عظم ، لحم ، الخ ، ولكل شيء من الاشياء خواصه التي لا تقبل اختزالاً ؛ ووجهة نظر انكساغورس معاكسة ، ضمنياً على الاقل ، لوجهة نظر انبادوقليس ؛ فهذا كان يفسر الاشياء بتمازج اربع كيفيات أساسية بمقادير مختلفة ؛ أما انكساغورس فيرى ، على العكس ، ان

---

(٩٦) افلاطون : فيدروس، ٢٧٠ أ .

(٩٧) افلاطون : دفاع سقراط، ٢٦ د ؛ ديوجينس اللايرتي، م ٢ ، ١٢، ١٤؛ انظر الغيوم الابيات ٣٦٤ ـ ٣٨٠، حيث وضعت نظرية انكساغورس على لسان سقراط

(٩٨) الشذرة ١٧( بحسب ترتيب دييلز: القبسقراطيون ) .

العظم واللحم والشعر هي ، بصفتها هذه ، كيفيات غير قابلة للتحليل . ومن جهة أخرى ، تأتي الاشياء بعضها من بعضها الآخر ، فالشعر يأتي مما ليس بشعر ، واللحم مما ليس بلحم . فكيف يمكن ذلك اذا لم يكن هناك توالد فعلاً ؟ آية ذلك أن النتاج موجود قبلاً في المنتج . وما الانتاج في هذه الحال إلا تفارق : فمن حالة تكون فيها الاشياء متمازجة ، ويكون من المتعذر بسبب هذا التمازج تمييزها بعضها من بعض ، يتم الانتقال الى حالة يكون فيها بينها تفارق . والطبيعة لا تشبه من هذا المنظور فن الرسام الذي يركِّب بقدر ما تشبه فن المعدِّن الذي يستخلص الحديد من الفلز . بيد أن تحولات الاشياء لامتناهية،وما من شيء يتوقف عن توليد أشياء أخرى ؛ ومن ثم لا بد ان يكون كل شيء محتوياً ، في ذاته ، على بذور الاشياء كلها متمازجة وغير منظورة بسبب تمازجها : «وليست الاشياء مبتورة عن بعضها بعضاً بفأس ، لا الحار عن البارد ، ولا البارد عن الحار »[٩٩] . وكل شيء يسمى طبقاً للصفة التي تغلب عليه ؛ بيد أن لاتناهي الصفات الاخرى يكون ماثلاً فيه وإن بغير ما تمايز ؛ اذن فالتفارق ، الذي هو في سبيله الى أن يصير ، لا يتم ابداً ، بل إنه يبقى على الدوام بعيداً عن ان يتم : فهو عبارة عن حركة لا حد لها . وبذور جميع الاشياء هذه ، التي يحتوي كل منها على كثرة لامتناهية ، هي ما أسماه ارسطو باسم صار منذئذ تقليدياً ، وهو المتجانسات HOMÉOMÉRIES او الاجزاء المتجانسة[١٠٠] ؛ بيد أنه يتعين أن نلاحظ أنها ليست أجزاء مركَّبة للاشياء ، ومحدودة العدد ؛ وبالفعل ، لا يستطيع انكساغورس ان يسلم بلاتناهي حركة الانقسام إلا لأنه يسلم بالارتباط معه

---

(٩٩) الشذرة ٨: انظر الشذرتين ١٠ و١١ .

(١٠٠) ارسطو: في **التوالد** ك ١، ف١، ٣١٤ أ ، ١٨ .

بالقابلية اللامتناهية للقسمة ، ومعها ، وفي جسم محدود ، بالكثرة اللامتناهية للمتجانسات ، وهي الكثرة التي من شأنها ان تجعل سيرورة التفارق ممكنة الى ما لا نهاية[١٠١] .

من هنا تمكن ترجمة النشكونيات الملطية القديمة الى لغة جديدة . فلامتناهي انكسيماندرس يغدو مزيجاً لامتناهي الكبر « تكون فيه جميع الاشياء مجتمعة معاً فلا يمكن تمييز بعضها من بعض لاستدقاقها في الصغر »[١٠٢] . والنشكونية في هذه الحال هي قصة سيرورة التفارق المتصلة ، التي عن طريقها تنعزل اجزاء الكون بعضها عن بعض : فمن جهة اولى يتجه الكثيف والرطب ، البارد والمعتم ، نحو المركز ، ومن الجهة الثانية يتجه المتخلخل والحار نحو المنطقة الخارجية[١٠٣] . بيد ان انكساغورس طرح على نفسه أسئلة أخرى ، وفي مقدمتها : ماذا يمكن ان يكون أصل الحركة في هذا اللامتناهي المتجانس اتم التجانس ؟ انه لا يمكن ان يكون كامناً إلا في وجود أعلى من خارج المزيج ، مثلما انه لدى انبادوقليس من خارج العناصر . وهذه العلة غير المزيجة ، البسيطة ، الموجودة بذاتها ، التي هي مبدأ انتظام العالم ، هي العقل ( نوس ) . فكيف يفعل النوس فعله ؟ يفترض انكساغورس ، تحت تأثير التغيرات الناجمة عن دوران الاجرام السماوية ،ان العلة الاولى التي تفرق بين الاشياء وتفصلها بعضها عن بعض هي حركة دائرية أو دوامة ؛ ومن ثم نراه يتخيل العقل نفسه محرّكاً بحركة دائرية ، لا تلبث ان تتولد عنها في فضاء محدود دوامة صغيرة تتوسع وتمتد شيئاً فشيئاً حول مركزها ، لتنتشر

---

(١٠١) الشذرتان ٣ و ٧ .

(١٠٢) الشذرة ١ .

(١٠٣) الشذرة ١٥ .

بعد ذلك في الفضاء اللامتناهي . ويحدث الانفصال بين الاشياء ، بطريقة يصعب فهمها ، بفعل التأثير الميكانيكي لهذه الدوامة ؛ فالاجرام السماوية ، مثلاً ، توجد متى ما انتزع الاثير احجاراً من الأرض والهبها بسرعة حركته . ومن الممكن ان تتكرر العملية عينها في نقاط لا تقع تحت حصر من الفضاء اللامحدود ؛ولا مفر من التسليم ، بحسب ما تقول به التعاليم الملطية ، بكثرة لامتناهية للاكوان(١٠٤) .

لا تمت بيولوجيات انكساغورس بصلة ملموسة الى كونياتـه ؛ وأغلب الظن أنه كان يفترض أن جميع الكائنات الحية ، بما فيها النباتات ، تحتوي على شذرة من العقل الكلي(١٠٥) . وذهب الى القول إن الاحساس يتم عن طريق الاضداد ؛ ففي إنسان العين ، المعتم تماماً ، يمكن ان تظهر صورة مضيئة ؛ وما هو أحرّ أو أبرد منا هو ما يدفئنا أو يبردنا ؛ ولهذا كان كل إحساس يترافق بألم ، لأن الألم هو التماس مع غير الشبيه(١٠٦) .

## (٨)

## أطباء القرن الخامس

أصاب الفكر الايوني بعد انكساغورس ، في مجرى القرن الخامس ، تقدماً ، لكن دون أن يحظى بممثلين بارزين ؛ فالطبيعيون صاروا هُزْأة الكتاب الهزليين ؛ فقد سخر اقراطينوس(١٠٧) من

---

(١٠٤) الشذرات ١٢ الى ١٦؛ الشذرة ٤ (انظر بورنيه :**فجر الفلسفة الاغريقية**، ص ٣١٠) .

(١٠٥) الشذرة ١١ ؛ ارسطو : **في النبات** ، ك ١ ، ف ١ .

(١٠٦) ثيوفراسطس : **في الحواس**، ٢٧ ( ديـيـلـز : **النقالة الاغريق** ، ص ٥٠٧ ) .

(١٠٧) **هوامش على الغيوم** (اقراطينوس: شاعر هزلي من القرن الخامس، من واضعي حجر الاساس للملهاة القديمة، تأثر به ارسطوفانس، مؤلف «الغيوم »، كثيراً «م» ) .

هيبونيس ، وارسطوفانس من ديوجينس الابولوني ؛ وتكلم افلاطون في **القراطيلوس** ( ٤٠٩ ب ) عن الانكساغوريين . ودبّت الحياة من جديد في الأطروحات الملطية القديمة كلها ؛ فجعل هيبونيس من الماء مبدأ كل شيء ؛ وتبنى ديوجينس الابولوني الهواء ؛ واخذ ارخيلاوس الاثيني عن انكساغورس النوس والمزيج الاولي . بيد ان هؤلاء الكتاب جعلوا الطبيعيات والطب إجمالاً في مقدمة اهتماماتهم ، لا الكوسمولوجيا[١٠٨] .

لقد أورثتنا العصور القديمة ، باسم ابقراط ، المولود في كوس[١٠٩] سنة ٤٥٠ ، مجموعة من واحد واربعين مصنَّفاً طبياً ، تكشف لنا عن مدى الاهمية التي أحيط بها الطب في الحياة الفكرية للاغريق في اواخر القرن الخامس . والسمة المميزة لجميع الكتاب انصرافهم عن الخرافات القديمة ، ومعروف هو الاستهلال الرائع لكتاب **الصرع** : « أعتقد ان الصرع ، الذي يسمى ايضاً بالمرض المقدس ، ليس أكثر الوهة ولا اكثر قداسة من غيره من الأمراض ؛ والناس ما عزوا اليه في اول الامر أصولاً وأسباباً إلهية إلا عن جهل » . على أنه نشبت بينهم معركة حامية الوطيس حول الطريقة، طالت في ما طالته صلات الطب بالكوسمولوجيا الفلسفية . فبعضهم ، كمؤلف كتاب **في الطب القديم** ، كان يخشى في المقام الاول على فنه من وثوقية الطبيعيات وعدم يقينها ؛ فليس يجوز الاتكال على فرضيات فارغة ، كفرضية البارد والحار ، والجاف والرطب ، لتعليل اعتلال الصحة ؛ فمثل هذه الفروض مفيدة ما دام المقصود البحث في حركة

---

(١٠٨) هيبونيس، في هيبوليتس : **مغالطات الهراطقة** ك ١، ف ١٦، ١: ديوجينس في ثيوفراسطس( ديلز: **النقلة الاغريق** ، ٤٧٧، ٥ ) ؛ارخيلاوس ، في هيبوليتس، ك١ ، ف ٩ .

(١٠٩) من جزر بحر ايجه باليونان . « م » .

الاجرام السماوية التي لا يمكن القطع بشأنها بيقين : اما الطب الحق فمستقل بذاته : وقد اكتشف عن طريق الملاحظة ، وبدون معونة تلك الفرضيات ، كثرة من أشياء هو منها على ثقة ويقين . بيد أن هذه الطريقة التجريبية لاقت معارضة شديدة من قبل الاطباء الطبيعيين الذين حدد افلاطون وجهة نظرهم تحديدا دقيقاً في مقطع من فيدروس ( ٢٧٠ ج ) . وقد ارتأى افلاطون أنه من المتعذر فهم طبيعة النفس بدون فهم طبيعة الكون ، بل لا يمكن ، اذا ما صدق أبقراط ، الكلام عن الجسم بدون هذه الطريقة . فلا مناص من التحقق لدى معالجة كل كائن مما اذا كان بسيطاً أو مركَّباً : فإن كان مركَّباً لم يكن ثمة مناص ايضاً من تعداد أجزائه ، ومن فحص طبيعة الافعال والانفعالات الموكل أمرها الى كل جزء منها .

(٩)

## فيثاغوريو القرن الخامس

دب الانقسام في العصر نفسه في صفوف الفيثاغوريين ايضاً : فالسماعيون منهم ألفوا فرقة دينية خالصة ينصب اهتمامها الرئيسي على الشعائر والايمان ، بينما طلب الرياضيون(١١٠) في المقام الاول التطوير العلمي للرياضيات والفلكيات والموسيقى ، اي للعلوم التي سيعدها افلاطون نقطة انطلاق الفلسفة : وقد الفوا فرقة نكاد نجهل كل شيء عنها ، ويبدو أن رئيسها كان فيلولاوس ، وقد ضمت كلاً من قيبيس وسمياس ، الذي يصوره لنا افلاطون في فيدون محاوراً سقراط ،

---

(١١٠) يذهب يامبليخوس في حياة فيثاغورس، ٨١، الى ان الانشقاق حدث بعد وفاة فيثاغورس .

وارخيتاس التارنتي ، زعيم بلاده السياسي الذي كان صديق افلاطون والملك الفيلسوف في رأيه ، وتيماوس اللوقريدي ، الذي عرض افلاطون على لسانه مذهبه الخاص في الطبيعيات : والحق أنه يستحيل التأريخ بوضوح ودقة لهذا الوسط الفكري الذي ارتسمت في أجوائه المعالم الاولى لعقائد الافلاطونية . واذا استثنينا شذرات فيلولاوس ، التي يثور حول نسبتها جدل[111] ، لا يبقى بين أيدينا من وثائق لا ترقى اليها الشبهات سوى النصوص التي يعرض فيها ارسطو نظريات الفيثاغوريين ، دون مزيد من التوضيح . على ان السمة التي ينبغي أن نأخذها في اعتبارنا هي انعتاقهم شبه الكامل من النشكونيات الايونية : فالقول بما يقولون به من أن الأشياء أعداد لا يمكن بحال من الأحوال ان يوافق في الدلالة قول من يقول إن قوام الاشياء نار أو هواء . وكيفما تخيلنا هذه الاعداد ، وسواء أرأينا فيها صفوفاً من النقاط ام مقادير كمية[112] ، فإنها لن تكون مشابهة في شيء للنار او للهواء ، وهما من المواد القابلة لأن تتحول الى مواد غيرها ، وانما تفترض نظاماً ثابتاً ودائماً . ومن هنا كان طابع كوسمولوجيتهم التي لا تشتمل على نشكونيات على المنوال الايوني ، بل تكتفي بوصف نظام وكون،وتنزع من ثم الى ان تتطور الى علم فلكي رياضي خالص ، لا الى علم في الطبيعيات . ويشغل نقطة المركز في تصورهم للكون نار تدور حولها سيارة أولى تدعى الارض المقابلة ، ثم الارض، التي تعتبر بدورها من السيارات ، ثم الشمس ، ثم السيارات الخمس والنجوم الثابتة ؛ وليس ثمة ما يشير الى انهم بحثوا لهذا النظام عن أصل : بل على العكس من ذلك ، فالمكانة التي خصوا بها الارض تتعارض تماماً

---

(١١١) بورنيه : **فجر الفلسفة الاغريقية**،ص ٣٢٤ .

(١١٢) قارن مع ارسطو: **ما بعد الطبيعة**، الميم، ف ٦ ، ١٠٨٠ ب، ١٨، و١٠٨٣ب٨، .

مع افكار الايونيين الذين كانت تتسلط على اذهانهم مشابهة الآثار العلوية للظاهرات الجوية ، فافترضوا بناء على ذلك ، وبصورة قسرية ، ان الأرض ساكنة فوق القبة الغائمة . اما الصورتان الخياليتان اللتان تصوروهما عن تلك الموجودات الفلكية التي لا تقع تحت الملاحظة،اي الأرض المقابلة والنار المركزية التي تنير النصف الذي لا نقطنه من الكرة الارضية ، فإن ثانيتهما، النار المركزية ، لا تتسم بأي طابع نشكوني وإنما الغاية منها إعطاء تفسير لنور الشمس كنا التقيناه من قبل لدى انبادوقليس ، في حين ان اولاهما ، الارض المقابلة ، ترمي الى تفسير الخسوف والكسوف بتوسط هذا الجرم الكتيم بين النار المركزية وبين القمر أو الشمس(١١٣) . وعلى هذا ، تتبدى هذه الفيثاغورية الجديدة ، بمعنى من المعاني ، وكأنها انعتاق حقيقي من طبيعيات الايونيين الدينامية والوصفية التي ظهرت عليها ، مع المتأخرين من الانكساغوريين والهرقلطيين ، علائم الإنهاك . ولا بد ان فرضيات كثيرة قد رأت النور في ذلك العصر حول نظام الاجرام السماوية وحركتها ، لكن لم يتبق لنا منها سوى آثار قليلة ؛ وربما كان من جملتها تفسير الفيثاغوري هيقيتاس للحركة اليومية بدوران الارض حول محورها ؛ ومعرفتنا بهذه الفرضية ندين بها لمقطع أورده شيشرون واسترعى بعد قرون عديدة انتباه كوبرنيكوس(١١٤) .

---

(١١٣) ارسطو: **في السماء**، ك ٢، ف ١٣، ايبتيوس: **التعاليم**، ك ٢، ف ٢٠، ١٢ .

(١١٤) ثيوفراسطس ، في شيشرون : **الاكاديميات الاولى**، الفقرة ٣٩ : وينبغي ان نضيف الى ذلك تأملاتهم حول تناغم الكرويات، اي الاصوات التي تحدثها النجوم في مسارها؛ ارسطو، المصدر الانف الذكر، ك ٢، ف ٤٧ .

(١٠)

## لوقيبوس وديموقريطس

في الحـقبة عينها شهد الفكر الايوني نهضة قوية ، ولكن في اتجاه مغاير تماماً . فقد كان لوقيبوس الملطي ، الذي درس على زينون في ايليا ، رائداً لحركة واصلها من بعده ديموقريطس الأبديري ، المولود سنة ٤٦٠ ، الذي أسس مدرسته في أبديرا نحو سنة ٤٢٠ . ومع هذا الأخير ، وهو يصغر سقراط بحوالي عشر سنوات وقضى عن أرذل العمـر ، تطورت طبيعيات موسوعية، ميالة الى جمع منظومات كبرى من الملاحظات في مضمار علم الحيوان وعلم النبات . كان ديموقريطس يقول عن نفسه : « ما من أحد طاف بأرجاء الدنيا مثلي ، ورأى ما رأيته من الاصقاع والامصار ،وسمع ما سمعته من اقوال أهل العلم والمعرفة » . وحفظ لنا المأثور من مصنفاته في مختلف الموضوعات زهاء خمسين عنواناً ، حتى يصح فيه القول انه ما ترك باباً إلا طرقه : الاخـلاق ، الكـونيـات ، علم النفس ، الطب ، علم النبـات ، علم الحيوان ، الرياضيات ، الموسيقى ، التكنولوجيا ؛ ولم يبق لنا من نتاجه ،الذي يضاهي في وساعته نتاج ارسطو والذي يحمل ، بطموحه الى الشمولية ، طابع عصر السفسطائيين الذي اليه ينتمي أصلاً ، سوى شذرات متفرقة[١١٥] .

إن كونيات لـوقيبوس ، التي لا سبيـل الى تمييزهـا عن تلك التي عرضها ديموقريطس في كتابيه عن نظام الكون المعروفين باسم DIACOSMOI ، وفية في صورتها العامة للمخطط الملطي: كتلة لامتناهية، من معينها تُقتبس مادة الاكوان التي لا يحصى لها عد والتي

---

(١١٥) ديوجينس: **حياة الفلاسفة** ، ك ٩ ، ف ٤٧ .

تظهر الى حيز الوجود بالتعاقب أو بالتزامن: وكيما يتشكل كون من الأكوان يكفي ان تنفصل كسرة عن هذه الكتلة وان تدب فيها حركة دوَّامية: فما تمايز أجزاء الكون وتناظمها الا نتيجة لازمة، كما لدى انكساغورس، لحركة الدوامة(١١٦) . بل ان بعض تفاصيل تصور ديموقريطس للكون تتسم بطابع بالٍ سافر: ومن ذلك انه يعطي الارض ، مثله مثل انكسيماندرس، شكل طبلة أو اسطوانة(١١٧) .

غير انه يقحم على هذا القالب القديم تجديداً بعيد الاهمية، وهو مذهب الذرات ؛ فالطبيعيات الديموقريطية هي أول طبيعيات جسيمية واضحة المعالم: فالكتلة اللامتناهية التي تمتزج فيها بذور الاكوان كافة تتألف من كثرة من الجسيمات الصغيرة، اللامنظورة لاستدقاقها ، اللامنقسمة (الذ رات )، المليئة كل الملاء، الأزلية، كل جسيم منها يحافظ على شكل واحد، بيد أنها تؤلف في جملتها كثرة من أشكال مختلفة يطلق عليها اسم المُثُل . وهو الاسم عينه الذي سيطلقه افلاطون لاحقاً على جواهر أزلية هي الاخرى ؛وليس بين الذرات من فارق غير حجمها وشكلها: فإن كانت من حجم واحد وشكل واحد، اختلفت عن بعضها بعضاً بموقعها ؛ وليس بين المجاميع الكثيرة التعداد للذرات المتماثلة من فارق سوى الترتيب النسبي للذرات(١١٨) . ومن جهة اخرى، فإن أصل عالم من العوالم، أي انفصال كسرة عن الكتلة اللامتناهية ، يفترض وجود خلاء تسقط فيه هذه الكسرة؛ فبدون خلاء لاحركة ؛والمقصود بالخلاء الفضاء العادم الصلابة تماماً، أي ما ليس بموجود بالتعارض مع ما هو موجود: تأكيد وجود الخلاء يعني

---

(١١٦) ديوجينس، ك ٩، ف ٣١ ـ ٣٣ .

(١١٧) ايبتيوس: **التعاليم**، ك ٣، ف ١٠، ٤ و٥ .

(١١٨) ارسطو: **ما بعد الطبيعة**، الميم ، ف ٤ ، ٩٨٥ ب، ١٥ .

اذن تأكيد ضرورة وجود ما ليس بموجود، وبالتالي مناقضة مبدأ بارمينيدس الكبير(١١٩). وركام الذرات محرَّك، كما قلنا، بحركة دوامية يحيط الغموض على كل حال بأصلها، ومفعول هذه الحركة إحداث مصادمات عديدة بين الذرات من كل وزن وثقل. وكما يحدث في الدوامة الريحية او المائية، تُدفَع اخف الذرات وزناً نحو الخلاء الخارجي، بينما تتجمع الذرات الثقيلة في المركز، حيث تتألف منها مجموعة كروية اولى؛ ولا تلبث هذه الكرة أن تتمايز رويداً رويداً الى غلاف كروي، يرقّ اكثر فأكثر، والى نواة مركزية تضم اليها بصورة جزئية الذرات المنفصلة عن الغشاء؛ وفي الغشاء تتشكل الاجرام السماوية على حساب الذرات الخارجية التي تلامس الدوامة وتنضم اليها(١٢٠).

هكذا، وللمرة الاولى في الكوسمولوجيا الاغريقية، لا يرد ذكر لقوى كيفية مثل البارد والحار،كما لا يُحتج بعلل محرِّكة من خارج الموجودات العنصرية نظير **العقل أوالصداقة او الكراهية**.وانما مجرد آليات جسيمية لا تضطلع بدور فيها سوى كيفيات الهيئة واللاتحايزية(١٢١) والحركة والموقع.فالوجود الحقيقي انما هو للذرات والخلاء؛ أما ما سوى ذلك من الكيفيات التي نعزوها الى الاشياء، من حرارة او طعم او لون، فهي لا تعود اليها إلا اصطلاحاً وعرفاً فحسب(١٢٢)؛ انها مجرد انطباعات إحساسية تنشأ عن تأثر الحاسة بالموضوع، تماماً كما في النظرية التي يسندها افلاطون الى السفسطائي بروتاغوراس الابديري والتي تقول ان الكيفية المدركة حسياً هي حصيلة تضافر حركتين؛ وعلى هذا النحو ايضاً تصور ديموقريطس الرؤية : فالهواء الواقع في

---

(١١٩) ثيوفراسطس (ديلز: **النقلة الاغريق**، ٤٨٤)، ١ ـ ٣ .

(١٢٠) ديوجينس اللايرتي ك ٩، ف ٣١ .

(١٢١) اللاتحايزية: استحالة وجود جسمين معا في حيز واحد .«م» .

(١٢٢) سكستوس امبيريقوس :**ضد الرياضيين**،ك٧ ، ف ١٣٥ .

الفاصل بين العين والموضوع المرئي يتقلص بتأثير الاشعاعات الصادرة عن كل منهما، وبذلك يقتدر الهواء على تلقي الانطباع ، فينقله إلى انسان العين حيث يحدث انعكاس الشيء(١٢٣) .

هكذا رات النور ، في آن واحد مع الطبيعيات الميكانيكية ، نزعة شكية حيال الحواس : فالمعرفة التي تمدنا بها الحواس « معرفة هجينة » ، أما « المعرفة المشروعة» فتأتينا من العقل .

وعليه ، ليست الحركية رهناً بقوة من القوى الكيفية ، وانما بشكل الذرات أو حجمها : ولهذا تشتمل الطبيعيات الجسيمية على نظرية في النفس : فالنفس ، وهي علة الحركة وحافزها ، مؤلفة من ذرات كروية مثل ذرات النار أو ذرات الغبار التي نراها ترفرف في شعاع الشمس : وذرات النفس ، التي تساوي في العدد ذرات الجسم وتتفارز وإياها واحدة واحدة ، تتجدد بصورة متواصلة عن طريق التنفس(١٢٤) .

اننا لا نستشف من شذرات ديموقريطس إلا بعد لأي مبادئه : على انه يتعين علينا ، باعتبار جملة تصانيفه وباعتبار شهادات الأقدمين ، ان نرى فيه مراقباً وملاحظاً اكثر منه منظراً . ويفيدنا ارسطو ، وان بقصد نقدي ، ان ديموقريطس لا يفعل سوى ان يجمع الوقائع التي تقع ثم يسجل ، اذا ما وجد ضرورة لذلك ، مدى دوامها ، دون أن يسعى الى مزيد من التحديد لمبدئها ، جامعاً ومصنفاً الوقائع الطبيعية بمثل الفضول والروح اللذين كان مؤرخو القرن الخامس الايونيون ، من امثال هيقاتايوس الملطي أو هيرودوتس ، يجمعون بهما وقائع التاريخ(١٢٥) .

---

(١٢٣) افلاطون : ثياتيتوس، بالمقارنة مع ثيوفراسطس في الحواس، الفقرة ٦٣ (ريفو، مشكلة الصيرورة LE PROBLÈME DU DEVENIR ،١٩٠٥، ص ١٦٠) .

(١٢٤) ارسطو: في النفس، ك ١ ، ف ٢ ، ٤٠٤ أ ، ٥ ولوقراسيوس : في الطبيعة ، ك ١، ب ٢٧٠ .

(١٢٥) ارسطو : السماع الطبيعي ، ك ٨ ، ف ١

الى هـذا العلم المرتكـز الى روح اختباري ووضعي ، أضـاف ديموقريطس علماً اخلاقياً لا أثر فيه إطلاقاً للحس المأساوي بالحياة وبالقدر ، ذلك الحس الذي كان تجلى لدى الشعراء الفلاسفة في اليونان الكبرى ؛ والموضوع الرئيسي لهذا العلم طمأنينة النفس المتحررة من المخاوف ومن الايمان بالاباطيل . ويسلّم ديموقريطس بوجود الآلهة ، بيد أن الآلهة عنده ، مثلها مثل البشر ، ائتلاف من ذرات عابرة وخاضعة للضرورة الكلية[١٢٦] .

## (١١)

## السفسطائيون

عاش أواخر الفلاسفة الذين تكلمنا عنهم في جو من الازدهار والتوثب الفكريين في اعقاب انتهاء الحروب الميدية (سنة ٤٤٩ )؛فقد باتت اليونان بمنجى من الخطر الفارسي؛ وضمت الامبراطورية الاثينية البحرية جزءاً من جزر بحر ايجه وأرض الاستيطان القديمة المعروفة باسم ايونيا : وجاء بيركليس( المتوفى سنة ٤٢٩ ) ليمد أثينا بدستور ديموقراطي. وكان لذلك وقع بعيد الغور تجلى، أول ما تجلى، في المسرح : فعلى حين ان اسخيلوس( المتوفى سنة ٥٤٦ ) كان يمثل على خشبة المسرح أخطار الشطط والغلو وجرائم تخطي الحدود المرسومة من قبل العدالة الالهية، لم يتوان يوريبيدس ( المتوفى نحو ٤١١ ) عن إبراز الطابع البشري، المؤقت ، العُرفي، لقواعد العدالة. ومن جهة اخرى، راحت الملهاة الاتيكية[١٢٧] ، الذائدة عن حمى التقاليد القديمة، تسخر

---

(١٢٧) ديوجينس اللايرتي ، ك ٩ ف ٤٥؛ شيشرون : في طبيعة الآلهة، ك ١، ف ٢٨؛ شذرات مشكوك في نسبتها في تصانيف علم الاخلاق في ستوبيوس : المنتخبات .

(١٢٧) نسبة الى اتيكا: شبه الجزيرة التي تقع فيها اثينا . وابرز ممثلي الملهاة الاتيكية، او القديمة ،ارسطوفانس. «م» .

ـ بسائق الخوف ـ من الافكار الجديدة التي جاء بها العلم الايوني، وكذلك تعليم السفسطائيين .

ان السفسطة، التي وسمت بميسمها العقود الخمسة الاخيرة من القرن الخامس، لا تشير الى مذهب، وانما الى طريقة في التعليم . فالسفسطائيون معلمون يرتحلون من مدينة الى اخرى بحثاً عن جمهور من السامعين ، ويعلِّمون تلامذتهم، لقاء اجر مقرر، وفي خطب علنية أو في دروس خاصة، الطرق القمينة بتغليب قضية على اخرى كائنة ما كانت . وعوضاً عن طلب الحقيقة ونشرها نشد السفسطائيون النجاح المبني على فن الاقناع والإفحام والإغراء. انه العصر الذي تلبست فيه الحياة العقلية، وقد انتقل مركزها الى اليونان القارية، شكل المباراة او اللعب، وهو الشكل الآغونيسي[١٢٨] الذي اشتهرت به الحياة العامة لدى الاغريق: فليس الأمر سوى أمر قضايا يحامي عنها أو يتنطع لتفنيدها أخصام متبارون ينال الفائز منهم جائزته من حكم أعلى هو الجمهور نفسه في غالب الاحيان. ومن هذا القبيل السجال الذي أداره ارسطوفانس بين قضية صحيحة واخرى باطلة . سأل الصحيح : «من أنت ؟ـ قضية . ـ بلى، ولكن ادنى من قضيتي ـ تزعم انك متفوق علي والنصر بحوزتي ـ. وأين براعتك التي تزعم ؟ ـ انني اخترع اسباباً وعللاً جديدة » .وتلكم هي المساجلة التي صورها يوربيبدس في انتيوبا دائرة حول المثل الاعلى للحياة بين صديق ربات الفن وبين رجل السياسة. ويصور لنا افلاطون، من باب المفارقة، سقراط متهرباً من مثل هذه المبارزات : فعبثاً يحاول هيبياس، في محاورة بروتاغوراس، أن يقيم مساجلة من هذا القبيل بين سقراط وبروتاغوراس ؛ وفي محاورة غورغياس يشتكي قلِّيقليس، بعد ان يلقي خطاباً في تأييد

(١٢٨) الاغونيس عند اليونان الالعاب العامة. «م» .

العدالة الطبيعية، من أن سقراط يخالف قواعد اللعبة بامتناعه عن الرد عليه بخطاب آخر[١٢٩] . وهذا شاغل لمعشر السامعين ما كنا نعرف له مثيلاً من قبل. فالفيلسوف ما عاد يميط اللثام عن الحقيقة. بل هو يعرضها ويرضخ مقدماً لقرار السامعين. وهذه سمة ستكتب لها الديمومة : فجرياً على سنة السفسطائيين لن يجري تعريف الفيلسوف في الازمنة التالية الا قياساً الى الخطيب والسياسي والسفسطائي ، اي الى جميع اولئك الذين يخاطبون جمهوراً[١٣٠] .

في هذه الشروط تكون القيم الفكرية الرئيسية هي التبحر، الذي يضع في حوزة الانسان جميع المعارف النافعة لموضوعه، والأرابة التي تتيح له ان يختار موضوعاته بحسب مناسبتها وان يقدمها في صورة أخاذة . ومن هنا كانت السمتان البارزتان اللتان تميز بهما السفسطائيون: فهم من جهة اولى تقنيون يتباهون بمعرفة جميع الفنون والصنائع النافعة للانسان وبقدرتهم على تعليمها، وهم من الجهة الثانية طوال الباع في علم البيان وفن الخطابة،و يعلمون الدارسين عليهم كيف يستحوذون على مسامع السامع ويفوزون بعطفه .

قد تعد السفسطة، للوهلة الاولى، توكيداً لأولوية الحياة الاجتماعية، القائمة على أساس الصنائع والتقنيات ، بدءاً من أوضع المهن وانتهاء بالفن الاكثر سمواً، الذي يتباهى السفسطائيون بتعليمه، أعني الفضيلة السياسية[١٣١] . وتلكم هي السمة المشتركةبين

---

(١٢٩) ارسطوفانس: **الغيوم** (سنة ٤٢٣). البيت ٨٨٧: يوريبيدس ،الشذرة ١٨٩، طبعة ناموك؛ وينسب ديوجينس اللايرتي، ك٩ ،ف٢٥، الى بروتاغوراس تاسيس المبارزات الخطابية :افلاطون: **بروتاغوراس**. ١٣٣٨ **غورغياس**، ١٨٧ ب ج .

(١٣٠) انظر مثلا لدى ارسطو: **المسائل** . ف ٣٠، ٩ و١١ .

(١٣١) قارن مع افلاطون : **هيبياس الاصغر** ٣٦٨ ب - د، و **بروتاغوراس** ، ٣١٨ د ، ٣١٩ أ .

اربعة من كبار السفسطائيين ، ممن ندين بمعرفتهم ، بوجه خاص ، لافلاطون الذي أخذ على عاتقه تصوير شخصياتهم برسم الجيل التالي : بروتاغوراس الابديري ، الذي ذاعت شهرته نحو عام ٤٤٠ والذي جرح مشاعر الاثينيين واثار استنكارهم بما أبداه من لامبالاة في موضوع الدين؛ وغورغياس الليونتيني الذي كان في عام ٤٢٧ سفيراً لمدينته ليونتيوم في أثينا وقضى عن نحو مئة حول نحو عام ٣٨٠ ، والذي لم يكن تلامذته الاثينيون من الفلاسفة، وانما من الكتاب من أمثال ايزوقراطس وثوقيديدس؛ وأخيراً بروديقوس القيوسي وهيبياس الاليسي .

هذه النزعة الانسانية التي تعقد رجاءها كله على الفن والثقافة، يشهد عليها المطلع المشهور من كتاب(١٣٢) بروتاغوراس : «الانسان مقياس الاشياء طراً،مقياس وجود الموجود منها ومقياس لاوجود اللاموجود منها ». وفضلاً عن ذلك، لا يجوز للانسان ان يشغل نفسه بغير الشؤون الانسانية وحدها. «اما الآلهة فلا يسعني ان أعلم ان كانت موجودة أو غير موجودة، فعقبات كثيرة تحول بيني وبين هذا العلم، وأخصها غموض الموضوع وقصر الحياة(١٣٣) » . وهذا القول هو بمثابة برنامج كامل لمن يصبو الى ثقافة انسانية وعقلانية : والانسان بوجه عام هو بيت القصيد؛ وهيبياس، على ما افادنا افلاطون، هو من عدَّ الناس كلهم «اهلاً واقارب ومواطنين بحسب الطبيعة، ان لم يكن بحسب القانون »(١٣٤) . وبروتاغوراس هو من روى، في اسطورة مشهورة،كيف أنقذ زفس البشرية التي قاربت أن تفنى، لانعدام وسائل

(١٣٢) هو كتاب **الحقيقة** الذي لم تصلنا منه سوى شذرات، والذي كان السبب في رمي صاحبه بتهمة الالحاد والحكم عليه غيابيا بالاعدام .«م» .

(١٣٣) ديوجينس اللايرتي ك ٩ ، ف ٥١ .

(١٣٤) افلاطون: **بروتاغوراس**، ٣٣٧ ج .

الدفاع الطبيعية، بأن وهب الناس قاطبة العدالة والحياء، وهما فضيلتان طبيعيتان وفطريتان تتيحان لهم أن يشيدوا المدن والحواضر وان يكتبوا الديمومة لذريتهم بمساعدتهم بعضهم بعضاً. وهذا مديح عظيم للحيـاة الاجتماعيـة(١٣٥) . ويقف السفسطائي عـلى اهبة الاستعداد دوماً للدفاع عن الفنون والصنائع؛ افلم يتباه هيبياس، على ما روى افلاطون ، بأنه يدين لها باستقلاله ، وذلك ما دام يعرف ان يصنع حتى الملابس التي يرتديها ؟ وتلكم هي ، بوجه الخصوص، فحوى مقالة الدفاع عن الطب المجهولة المؤلف، وان كانت تحتل مكانها في مجموعة مؤلفات ابقراط ؛فهذه المقالة ترد على المشنعين على الطب ببيان نفع الاطباء، وتبدأ بهذه العبارة التي هي من العلائم الفارقة لروح التقدم في ذلك العصر: «كثير من الاشخاص يبرعون في وصف الفنون والصنائع .. بيد أن الهدف الحق الذي يمكن أن يصبو اليه صاحب العقل الرشيد هو إما أن يبتكر أشياء جديدة، وإما ان يجوِّد ما سبقه غيره الى ابتكاره »(١٣٦) .

في جو كهذا كان من المحتم ان تثار المسائل الاخلاقية ؛ويبدو ان بروديقوس القيوسي، بوجه خاص ، كان هو المعلم الاخلاقي بين أفراد الجماعة: فباسمه يروي كزينوفونيس الحكاية الحكمية المشهورة عن هرقل الذي كان عليه ان يختار بين الرذيلة والفضيلة(١٣٧)، والذي

(١٣٥) افلاطون: بروتاغوراس، ٣٢٠ ج - ٣٢٣ أ ؛ انظر مقال نيتل في مجلة فيلوغوس، المجلد ٧٠، د ٢٦- ٢٨ .

(١٣٦) انظر غومبرز: الدفاع عن فن الطب APOLOGIE DER HEILKUNSL، ١٩١٠ .

(١٣٧) وردت الحكاية في كتاب كزينوفونيس «المآثر»، وفيها ان هرقل قابل في صدر شبابه امرأتين احداهما ترمز الى الفضيلة، وثانيتهما الى الرذيلة، ودعته كل منهما الى اتباع طريقها ، فاختار هرقل طريق الفضيلة على ما فيه من مشقة ومتاعب .«م» .

(١٣٨) باريس: ابن بريام، ملك طروادة .باسمه يرتبط تحكيم مشهور: فيوم احتفل بأبيوس وتيتيس بزواجهما دعيت الى الحفل الآلهة قاطبة خلا اريس، زارعة الشقاق. فغضبت =

عارضه ظرفاء عصره بباريس الذي اختص بالايثار الإلهة افروديت على اثينا وهيرا[١٣٨] . هذه الموضوعات الجديدة، ومن جملتها الموضوعة المتشائمة عن الطابع الزائل لخيرات الحياة البشرية، كانت ولا بد محور حملات تبشير حقيقية كتب لها الا ينحسر مدها سريعا[١٣٩] .

على ان السفسطائيين لم يؤكدوا سلطان الانسان وسؤدده في مضمار كما اكدوه في مضمار السياسة: فالشريعة ابتكار بشري، والى حد ما اصطناعي وعسفي؛ والدليل العملي على ذلك ان مشترعي العصر، سواء أفي أثينا أم في المستوطنات، يتولون بأنفسهم في كل لحظة وآن وضع القوانين؛ فبروتاغوراس هو الذي سن لمدينة ثوريوم دستورها، نظير ما فعل بارمنيدس لمدينة ايليا. يقف القانون اذن، باعتباره من صنع البشر، على طرفي نقيض من الطبيعة. صحيح ان هناك قوانين غير مكتوبة، وأعرافاً وعادات تقليدية، لها قيمة دينية ؛غير انه لا يُعتد بها بالمقارنة مع العمل المتروي والمتبصر للمشترع . وتلكم هي وجهة نظر انطيفون السفسطائي الذي اكتشفت مؤخراً بعض شذرات له : فهو لا يتوانى عن معارضة العدالة الطبيعية بعدالة القوانين الاصطناعية؛ ومن قبيل ذلك أن القانون حينما يرغم الانسان على قول الحقيقة امام المحاكم يجبرنا، في كثرة من الاحيان، على إلحاق

= هذه ورمت الضيوف بتفاحة ذهبية نقشت عليها هذه الكلمة، «للاجمل» . وللحال طالبت كل من أفروديت واثينا وهيرا بأحقيتها بهذا النعت . وللفصل بينهن دعا زفس الى تحكيم باريس. فوقفت امامه الالهات الثلاث عاريات. ووعدته هيرا بالسيادة على آسيا، واثينا باكليل غار المحاربين ، وافروديت بأجمل النساء فقدم اليها باريس التفاحة . «م» .

(١٣٩) قارن مع كزينوفونيس : المآثر ك ٢، ف ١، ٢١، وايزوقراطس. مديح هيلانة، الفصل ٢٠، حيث القول ايضا بتفوق تيسيوس، البطل الاثيني، على هرقل. ويعزو اليه غومبرز (مفكرو اليونان LES PENSEURS DE LA GRÈCE ، م١، ص ٤٥٣ ) ابوة الخطب المتشائمة المنسوبة الى افلاطون الكاذب، اكسيوخوس .

الاذى بمن لم يلحق بنا أذى، أي على مخالفة أول مبادىء العدالة :بيد ان انطيفون رأى فيما يبدو في طابع القوانين الاصطلاحي او العرفي هذا تفوقاً(١٤٠) .

ان تيار الافكار هذا ، الذي لا يمكن ان تغيب عنا اهميته ، انتهى الى مآل محزن ؛ فقد تأدى في مطالع القرن الرابع ، من جهة اولى ، الى الكلبية السياسية ، ومن جهة الثانية الى الارابة والبراعة الخالصتين . فمن ناحية أولى نلمس أثر الكلبية السياسية ، كما كان يمثلها الارستقراطيان الاثينيان اقريتياس والقيبيادس ، واضحاً في تاريخ حرب البيلوبونيز لثوقيديدس(١٤١) ، وقد خلدها افلاطون في شخص قلّيقليس في محاورة عورغياس . فالفساد السياسي والانحلال الخلقي لشخص مثل قلّيقليس ، كان يرى في السلطة مجرد وسيلة لإشباع شهواته وتحقيق مطامعه ، هو النتيجة التي أفضى اليها تعليم غورغياس لفن الفصاحة والخطابة . اما المآل الآخر فهو البراعة الخالصة التي نجد نموذجاً لها في مقالة غورغياس في اللاوجود . حيث يستخدم طرائق الايليين الجدلية ليثبت أن لا وجود لشيء ، وانه لو وجد شيء لكان من اللامحتمل معرفته، او حتى لو امكنت معرفته لكان من المتعذر نقله الى الاخرين. وتتجلى هذه البراعة في الأهمية التي

---

(١٤٠) بصدد الشريعة غير المكتوبة انظر سوفوكليس انتيغونا . الابيات ٤٥٠ ـ ٤٥٥ وشذرة من انطيفون في OXYRINCHUS PAPYRI. المجلد ١١، و١٥ (ا. كروازية ، في مجلة الدراسات الاغريقية، ١٩١٧ )

(١٤١) على الاخص في الكتاب الثالث، ف ٨٢ ـ ٨٠١. انظر غورغياس، ٤٨٢ج وشواهد من سفسطاني مجهول الاسم في يامبليخوس التمهيد PROTREPTIQUE، الفصل ٢٠ .

(١٤٢) حول مقالة غورغياس انظر ارسطو الكاذب: حول غورغياس وكزينوفانس ومليسوس، الخاتمة وحول بروتاغوراس انظر ارسطو الخطابة . ك ٣ ، ف ٥ . . وحول بروديقوس انظر افلاطون . بروتاغوراس ٣٣٧ ب ج .

تعلق على حسن القول والبيان ، وفي القيمة التي تخلع على تعليم غورغياس للخطابة،وعلى مقالات بروتاغوراس في قواعد النحو والصرف، وعلى مباحث بروديقوس في المترادفات.وتستمد هذه البراعة أصولها في الحِجاج من مؤلفات غير ذات قيمة تذكر ، مثل الخطب المزدوجة التي تلخص بصورة خطابية الدعويين المتناقضتين اللتين قد يضطر المرء الى الاخذ بهما في بعض المسائل الاخلاقية . وربما كان آخر مظاهر هذه البراعة فن المماحكة الذي سخر منه أفلاطون بمنتهى القسوة في محاورة اوثيديموس : فالمماحك تتوافر له وسائل سهلة للغاية للظهور على خصمه وإفحامه بمبدئين أو بثلاثة مبادىء هي من البساطة في منتهاها ، مثل : الخطأ مستحيل ، أو كل دحض مستحيل(١٤٣) .

تلك كانت ، رغماً عن مواهب السفسطائيين المتفوقة ، النتائج التي تمخض عنها تصور للحياة العقلية والفكرية لا يضع نصب عينيه سوى النجاح وحده . غير أن ايجابيات هذه الحركة ، مثلها مثل سابقاتها ، لم يضع منها شيء على الاطلاق : فالنزعة الطبيعية الايونية ، وعقلانية اليونان الكبرى ، والروح الديني عند انبادوقليس والفيثاغوريين ، ونزعة السفسطائيين الانسانية ، جميع هذه السمات سنلقاها مجتمعة لدى اعظم الفلاسفة الاغريق حظوة ونفوذاً ، لدى افلاطون .

---

(١٤٣) بصدد علاقات السفسطة بفن المماحكة انظر ايزوقراطس : مديح هيلانة، المدخل .

# ثبت المراجع

## النصوص

H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker; griechisch und deutsch*, Berlin, 1903; 7e édit., par W. KRANZ, 3 vol., 1954.

H. DIELS, *Doxographi graeci*, Berlin, 1879. V. les éditions des fragments de Xénophane *(Senofane)*, de *Parménide* et des *Sophistes* procurées dans la *Biblioteca di Studi Superiori* par M. UNTERSTEINER,et celle des Pythagoriciens *(Pitagorici)* due à Mme TIMPANARO-CARDINI (I, 1958).

Pour Héraclite, cf. l'édition des fragments par R. WALZER, *Eraclito*, Florence, 1939, et la traduction de K. AXELOS, *Les fragments d'Héraclite d'Ephèse*, Paris, 1958.

C. J. DE VOGEL, *Greek Philosophy*, t. I, Leyden, 1950.

G. S. KIRK et J.-E. RAVEN, *The presocratic philosophers*, Cambridge, 1957.

J. VOILQUIN, *Les penseurs grecs avant Socrate*, Paris, 1964.

## دراسات جامعة

J. BURNET, Early Greek Philosophy, *Londres*, 1892, 3e édit., 1920 (traduct. par REYMOND: *L'Aurore de la philosophie grecque*, Paris, 1919).

A. REY, *La jeunesse de la science grecque*, 1933.

R. MONDOLFO, traduction italienne de E. ZELLER, *La filosofia dei Greci*, 1re partie, vol. I, *Origini e periodi della filosofia greca*, 1932; vol. II, *Ionici e Pitagorici*, Florence, 1938; vol. IV, *Héraclite*, Florence, 1961; le traducteur a ajouté des notes étendues. Cf. son livre: *L'infinito nel pensiero dei Greci*, Flo-

rence, 1954; 2e éd. 1956 *(L'infinito nel pensiero dell' Antichita classica).*

F. M. CORNFORD, *From Religion to Philosophy; a study in the origins of western speculation,* Londres, 1912.

A. DIES, *Le Cycle mystique: la divinité, origine et fin des existences individuelles dans la philosophie antésocratique,* Paris, 1909.

A. RIVAUD, *Le Problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste,* Paris, 1905.

P.-M. SCHUHL, *Essai sur la formation de la pensée grecque,* 1934, 2e édit., 1949.

P. TANNERY, *Pour l'histoire de la science hellène: de Thalès à Empédocle,* Paris, 1887; 2e édit., 1930.

H. CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy,* Baltimore, 1935.

W. JAEGER, *The theology of the early greek philosophers,* Oxford, 1947.

H. FRANKEl, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums,* New York, 1951; *Wege und Formen früh-griechischen Denkens,* 2e éd., Munich, 1961.

R. B. ONIANS, *The origins of european thought about the body, the mind, the soul, the world, time and fate,* Cambridge, 1951.

E. R. DODDS, *The Greeks and the Irrational,* Berkeley, 1956.

R. SCHAERER, *L'homme antique et la structure du monde intérieur d'Homère à Socrate,* Paris, 1958.

J.-P. VERNANT, *Les origines de la pensée grecque,* Paris, 1962. – *Mythe et pensée chez les Grecs,* Paris, 1965.

## دراسات متخصصة

I. – Articles de DŒRFLER sur Thalès dans *Archiv für Geschichte der Philosophie,* XXV, 1912, p. 305; de TANNERY et de DIELS sur Anaximandre *(ibid.,* VIII, 1895, p. 443; X, 1897, p. 228).

Charles H. KAHN, *Anaximander and the origins of greek cosmology,* New York, 1960.

II. – W. GUTHRIE, *Orpheus and greek Religion, a study of the*

*Orphic Movement*, Cambridge, 1935.

O. KERN, *Orphica*, 1922; *de Orphaei, Epimenidis, Pherecydis theogoniis.*

Miss J. HARRISSON, *Prolegomena to the study of greek religion, Cambridge, 1903, p. 574.*

H. JEANMAIRE, *Dionysos, Histoire du culte de Bacchus*, Paris, 1951.

Cl. RAMNOUX, *La Nuit et les enfants de la Nuit dans la tradition grecque*, Paris, 1959.

III. – A. DELATTE, *Etudes sur la littérature pythagoricienne* (dans: Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, sciences historiques), Paris, 1915; – *La Vie de Pythagore, de Diogène Laërce*, édition critique, Bruxelles, 1922. – *La Politique pythagoricienne* (Bibliothèque de la faculté de philosophie et lettres de l'université de Liége), Liége-Paris, 1922.

G. MEAUTIS, *Recherches sur le pythagorisme* (Recueil de travaux de la faculté des lettres de Neuchâtel), 1922.

A. OLIVIERI,*Civiltá Greca nell'Italia Meridionale*, Naples, 1931.

P. KUCHARSKI, *Etude sur la doctrine pythagoricienne de la Tétrade*, Paris, 1952.

J. E. RAVEN, *Pythagoreans and Eleatics*, Cambridge, 1948.

J.-P. VERNANT, *Le fleuve Amélès, Rev. phil., 1960, p. 163.*

M. DETIENNE, *Homère, Hésiode et Pythagore*, Bruxelles, 1962.

C.J. DE VOGEL, *Pythagoras and early Pythagoreanism*, Assen, 1966.

IV. – Max WUNDT, *Die Philosophie des Heraklits.* Archiv für Geschichte der Philosophie, XXIX, p. 431.

V. MACCHIORO, *Eraclito*, Bari, 1922.

G. S. KIRK, *Heraclitus, the cosmic fragments*, Cambridge, 1954. – Logos, harmonie... dans Héraclite, *Revue philos.*, 1957, p. 289-299.

Cl. RAMNOUX, *Vocabulaire et structures de pensée archaïque chez Héraclite (Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots)*, Paris, 1959. – Etudes présocratiques, *Revue philosophique*, 1961, p. 93-107 et 1962, p. 76-89.

A. JEANNIERE, *La pensée d'Héraclite d'Ephèse*, Paris, 1950.

R. MONDOLFO, E. ZELLER, *La filosofia dei Greci*, I, 4, 1961.

V. – M. LEVI, *Senofane e la sua filosofia*, Turin, 1904.
H. DIELS, *Parmenides Lehrgedicht, griechisch und deutsch*, Berlin, 1897.
V. BROCHARD, *Sur Zénon d'Elée*, Etudes de philsophie ancienne et moderne, 1912, p. 3-22. – W. J. VERDENIUS, *Parmenides*, Groningen, 1942.
A.KOYRE, Remarques sur les paradoxes de Zénon, *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, 1961, p. 9-32.
CHIAPELLI, *Sui fragmenti e sulle dottrine di Melisso di Samo* (Rendiconti della Academia degli Lincei), 1890.
G. CALOGERO, *Studi sull'Eleatismo*, Rome, 1932.
R. MONDOLFO, *L'infinitá dell' Essere in Melisso*, Sofia, 1933, p. 159.
J. H. M. LOENEN, *Parmenides, Melissus, Gorgias*, Assen, 1959.

VI. – J. BIDEZ, *La biographie d'Empédocle* (Trav. de l'univ. de Gand), 1894.
E. BIGNONE, *Empedocle, Studio critico*, Turin, 1916.
M. DETIENNE, La "démonologie" d'Empédocle, *Revue des Etudes grecques*, LXXII, 1959, p. 1-17.
J. BOLLACK, *Empédocle*, Paris, 1965.
J. BRUN, *Empédocle*, Paris, 1966.

VII. – J. GEFFCKEN, *Die Asebeia von Anaxagoras*, Hermes, XLII, no. 1.
F.M. CLEVE, *The philosophy of Anaxagoras*, 1949.

VIII. – Œuvres d'Hippocrate, *texte et trad. par Littré, 10 vol., Paris. 1839-61.*
DIES, *Les Œuvres d'Hippocrate*, Revue de philosophie, XXI, 1912, p. 56 et 663.
P.-M. SCHUHL, Les premières étapes de la philosophie biologique, Revue d'Histoire des Sciences, *1952, p. 197-221. – Les débuts de la psychopharmacologie dans l'antiquité grecque*, Annales Moreau de Tours, t. I, p. 4-8, Paris, 1962.
L. BOURGEY, *Observation et expérience chez les médecins de la*

*collection hippocratique*, Paris, 1953.

IX. – E. FRANCK, *Plato und die sogenannten Pythagoreer*, Halle, 1923.

X. – A. DYROFF, *Demokritstudien*, Munich, 1899.

XI. – H. GOMPERZ, *Sophistik und Rhetorik*, Leipzig, 1912.
W. NESTLE, *Die Schrift des Gorgias über die Natur*, Hermes, LVII, 1922, p. 51.
BODRERO, *Protagoras*, Rivista di filologia, XXXI, p. 558.
F. DUPREEl, *Les Sophistes*, Neuchâtel, 1948.
M. UNTERSTEINER, *I sofisti*, Turin, 1949.
W. VOLLGRAFF, *L'oraison funèbre de Gorgias*, Leyden, 1952.
A. CAPIZZI, *Pratogora*, Florence, 1955.
J. ROLLAND DE RENEVILLE, *Essai sur le problème de l'Un-multiple et de l'attribution chez Platon et les Sophistes*, Paris, 1962.

# الفصل الثاني

# سقـراط

القرن الذي سبق موت الاسكندر ( عام ٣٢٣ ) هو القرن العظيم للفلسفة الاغريقية ؛وهو في الوقت نفسه ، وعلى الاخص ، عصر أثينا : فمع سقراط وافلاطون ، ديموقريطس وارسطو ، ندرك آناً من آناء الاوج ، ،طمحت فيه الفلسفة ، وقد وثقت بنفسها وبمناهجها ، الى ان ترسي على أساس العقل بالذات حقها في ان تكون المرشدة العامة للبشر ؛ إنه عهد تـأسيس المعاهـد الفلسفية الاولى ، وبـالتحديـد « الاكاديمية » و « الليقيون » . غير ان العلوم الريـاضية والفلكيـة أصابت في العصر نفسه حظاً موفوراً من الازدهار وشهدت نمواً منقطع النظير . وأخيراً ، لا يجوز للانتشار الباهر الذي عرفته مذاهب افلاطون وأرسطو أن يحجب عن انظارنا وجود مدارس متحدرة من سقراط ، غريبة عن الحركة الافلاطونية ـ الارسطوطاليسية أو مناوئة لها ؛ وقد مهدت الميدان امام المذاهب التي ستكتب لهـا الغلبة غـداة وفاة الاسكندر والتي ستطوي لحقبة مديدة من الزمن صفحة أفلاطون وأرسطو .

في شهر شباط ( فبراير ) من عام ٣٩٩ قضى سقراط عن واحد وسبعين حولاً ، تنفيذاً لحكم بالاعدام أصدره عليه أبناء جلدته ؛ فقد

اتهم ، امام المحكمة الديموقراطية ، بأنه زنديق لا يجلّ آلهة المدينة، ويدعو الى آلهة جديدة ، ويفسد الشباب بتعليمه[1] . هذا الرجل الخارق للمألوف لم يكن ، كالحكماء الذين تكلمنا عنهم حتى الآن ، زعيم مدرسة ؛ فالمدارس التي ستنتسب نفسها الى سقراط عديدة ، ومناوئة لبعضها بعضاً بصدد مسائل عدة ؛ ولا يجمع بينها أي تقليد مذهبي مشترك . وعلى هذا ، لن يكون لنا من مدخل الى سقراط لا بصورة مباشرة وذلك ما دام لم يكتب شيئاً ، ولا من خلال مأثور واحد ، وانما من خلال مأثورات شتى ترسم له صوراً متباينة . ولنضف القول إن هذه الصور لا تطلب الامانة ولا حتى تدّعيها ؛ فأقدمها إطلاقاً ، وهي تلك التي يرسمها ارسطوفانس في الغيوم ( في سنة ٤٢٣ ، وكان لسقراط آنذاك من العمر ٤٧ عاماً ) ، حيث يظهر سقراط على خشبة المسرح ، هي في الحقيقة بمثابة أهجية . وبعد موته انهمر سيل أدب الخطب السقراطية ، وهي عبارة عن محاورات يعطي فيها المريدون معلمهم الدور الاول ؛ وتؤلف هذه المحاورات نوعاً ادبياً لا يتباهى البتة بالحرص على الدقة : وتأتي هنا في المقام الاول كتابات افلاطون السقراطية ، وفي طليعتها المحاورات الدفاعية التي كتبها تحت سلطان النقمة على أثر موت معلمه ( الدفاع ، اقريطون ) ، وتليها الصور التي احاط فيها المعلم بهالة من المثالية ( فيدون ، المأدبة ، ثياتيتوس ، بارمنيدس ) ، واخيراً الكتابات التي يصبح فيهاسقراط مجرد ناطق بلسان مذهب الاكاديمية . وتأتي في المقام الثاني المآثر التي كتبها كزينوفونيس في زمن متأخر ( نحو ٣٧٠ ) ، وهي عبارة عن

---

(١) بصدد تاريخ المحاكمة انظر مقال براشتر، ١٩٠٤ ، ص ٤٧٣؛ وبصدد بنود الاتهام انظر افلاطون : الدفاع، ٢٤ ب ج ، واوطيفرون ، ٢ د ٣ ب؛ وكزينوفونيس، المآثر، ك ١، ف١ .

منافحة يحاول فيها مؤلفها ، وهو أبعد الناس عن ان يكون فيلسوفاً ، ان يقدم ، بحجة نسخ أحاديث المعلم ، محاكاة باهتة ومسطحة للخطب السقراطية القديمة . ومن جملة الدراسات الصادرة عن سقراط ، تشكك دراسة إ . وولف ، الذي يماري في تاريخية دفاع افلاطون ، وعلى الاخص دراسة أ . جيغون ، تشكيكاً كبيراً في إمكانية اعادة بناء مذهب سقراط . وينبغي ان نضيف الى ذلك كله العناوين والشذرات الهزيلة التي بقيت من محاورات فيدون واسخينوس ، وبعض معطيات تركها لنا ارسطو . ويأتي في المقام الاخير مأثور معادٍ لسقراط ، كان أول ظهوره لدى الابيقوريين ، وارتبط بالأهجية التي كتبها بوليقراطس سنة ٣٩٠[٢] ، ودام الى نهاية العصور الوسطى لدى فورفوريوس ( القرن الثالث ب . م ) ولدى مدرِّس الخطابة ليبانيوس ( القرن الرابع ب . م ) ؛ ومن منظور هذا المأثور طعن الابيقوري فيلودامس في التهكم السقراطي باعتباره شكلاً من أشكال الكبرياء[٣] .

من المحقق أن الجميع يتفق رأيهم على غرابة هذا الحكيم وأصالته ؛ فابن الحجار والقابلة فيناريتا هذا كان يهيم في الطرقات حافي القدمين، متدثراً بمعطف خشن ، ويمتنع عن الخمرة وعن فاخر المآكل ؛وكان قوي الشكيمة ، عادياً في مظهره الخارجي ، افطس الانف ،

---

(٢) بصدد بوليقراطس انظر ديوجينس اللايرتي، ك ٢، ف ٣٨؛ وبصدد العدائية لدى ابيقور( شيشرون :**بروتوس**، ٨٥)، انظر فورفوريوس: **تاريخ الفلاسفة**، الشذرتين ٨ و٩، طبعة ناوك [ انظر ج هونبير :**بوليقراطس واتهام سقراط ومحاورة غورغياس**، ١٩٣٠ ] .

(٣) في الرذائل DE VITIIS، العمود ١٠، ٢٣، طبعة جانسن ،والعمود ٢١، ٣٦ والعمود ٢٣، ٣٧ . وبصدد مختلف صور التهكم انظر ارسطو: **الاخلاق النيقوماخية** ، ك ٤،ف ٧ . ويرى مونتاني على العكس ان «سقراط يحرك نفسه حركة طبيعية وعادية .. وبخطى متهادية وعادية يعالج انفع الكلام » (**المقالات**، الكتاب الثالث، الفصل ٧ ) .

غليظ الشفتين ، غائر العينين[٤] ، يكاد لا يشبه على الاطلاق لا السفسطائيين الذين كانوا يرتدون الفخم من الثياب ويجتذبون اليهم اهالي أثينا ، ولا الحكماء السابقين الذين كانوا بوجه الاجمال من ذوي الشأن في مدنهم ؛ والحق ان سقراط كان يمثل نمطاً جديداً سيصير في المستقبل نموذجاً لحكمة شخصية لا ترتهن بالظروف ؛ لم يكن رجلاً سياسياً ، وانما فقط مواطن ممتاز ، دائم الاستعداد للانصياع للقوانين ، سواء أكان المطلوب منه أن يحافظ على موقعه في معركة بوتيديوم[٥] ، أم أن يناضل ، في مجلس الشيوخ الذي وقعت عليه القرعة لدخوله ، ضد النزوات اللامشروعة للطاغية اقريتياس ، أم أخيراً أن يرفض ، احتراماً منه لقوانين بلاده ،ما اقترحه عليه اقريطون من فرار للنجاة بنفسه من الموت بعد صدور الحكم بإدانته[٦] .

لم يكن سفسطائياً ولا سياسياً ، وما كان في الاحاديث التي يديرها عرضاً في دكاكين السوق[٧] او في الملاعب او في دور الموسرين من القوم يبشر بأي مذهب ، ولا يدعو الى تطبيق أي تشريع . وكان أول ما يعتمل في نفسه إرادة واضحة صريحة في الابتعاد بتعليمه عن الشكل التفاخري ( الآغونيسي ) ؛ فما هو بصاحب دعوى يريد أن يربحها ، وإنما كل طلبته العمل على أن يصير كل فرد قاضي نفسه . وفي محاورات افلاطون يظهر سقراط في غالب الاحايين في صورة معكِّر الصفو الذي يبغي ، لا الامتثال لأصول اللعبة ، بل على العكس وضع

---

(٤) ديوجينس اللايرتي، ك٢،١٨؛ الممثل الهزلي اميبسياس في ديوجينس، ك ٢، ف ٢٨؛ ارسطوفانس: الغيوم ، الابيات ٤١٠ ـ ٤١٧؛ افلاطون : المادبة ، ٢١٥ أ؛ اقريطون .

(٥) بوتيديوم: مدينة مقدونية تمردت على سيادة اثينا سنة ٤٣٢، فاجتاحها الاثينيون سنة ٤٢٩ بعد موقعة مشهورة. «م» .

(٦) افلاطون : الدفاع، ٢٨١، ٣٢ ج ؛ ديوجينس اللايرتي ،ك ٢، ف ٢٤ .

(٧) تحمل محاورة سقراطية لفيدون اسم الاسكافي سيمون( ديوجينس، ك ٢، ف ١٠٥ ) .

حد لها . ينصح قالياس سقراط وبروتاغوراس ، وقد رفضا متابعة النقاش مدة أطول ، قائلاً : « اختارا حكماً أو قاضيـاً » ؛ فيجيبه سقراط مازحاً « إنه من غير اللائق اختيار حكم ، لأن في ذلك إهانة لبروتاغوراس » ( ٣٣٨ ب ) . غير أن هـدفه في الحقيقـة تمحيص الـدعويين وامتحان صحتهما ، وليس عقد ازار النصر لأي منهما . والحوار في القسم الثالث من غورغياس بليغ الدلالة من هذا المنظور : فخطاب قلّيقليس ضد الفلسفة أدنى الى ان يكون جزءاً من مباراة؛ ويشير افلاطون الى ذلك بوضوح كافٍ بتذكيره في مواضع شتى بتمثيلية انتيوبا ليوريبيدس ، وهي مسرحيةٌ يؤكد فيها اثنـان من الاخوة بالتنـاوب في مناظرة من تلك المناظرات التي عودنا عليها فن المأساة ، أولوية كل من الحياة العملية والحياة المنذورة لربات الشعر ؛ وقد كان على سقراط ، مثله مثل ثاني الاخوين ، ان يرد على قلّيقليس بخطاب ينافح فيه عن الفلسفة ؛ بيد انه لم يفعل :فهو لم يفصح عن رأي ، بل أرغم قلّيقليس بـأسئلته عـلى وضع نفسـه بنفسه مـوضع تفحص وتمحيص . وزبدة القول ، إن الفلسفة ( وربما كان هذا ما يجعلها مشبوهة ، أو على الاقل غريبة ، في نظر أثيني من القرن الخامس ) هي بالتحديد ما لا يمكن ان يتلبس الشكل الآغونيسي ، وما لا يمكن بالتالي أن يخضع لحكم الجمهور .

لقد كان عليه ، قبل أن يعلِّم الآخرين ، ان يثقف نفسه بنفسه ؛ وعن هذا التأديب الشخصي لا نعرف شيئاً : فسقراط الذي يظهر على خشبة المسرح في الغيوم ( ٤٢٣ ) رجل تقدم في العمر ، وحينما عرفه افلاطون كان تجاوز الستين ؛ على أن هناك وثيقة نفيسة واحدة على الأقل تميط لنا اللثام عن سقراط رجلاً يعصف بكيانه هوى عنيف ؛ تلكم هي شهادة معاصرة سبنخاروس الذي سجل ابنه أرسطوكسانس ذكرياته عن سقراط : « لم يكن أحد يضاهيه قدرة على الاقناع لما أوتيه

من موهبة في الكلام ، ولما كان ينطق به محياه من تعابير ، وبكلمة واحدة ، لتميز شخصيته وتفردها ، ولكن هذا فقط ما دام غير غاضب ؛ أما متى ما عصفت به سورة هذا الانفعال ، فإن بشاعته تصبح مخيفة لا تطاق ؛ وعندئذ ما كان يمسك نفسه عن أي قول أو فعل » . سيطرته على نفسه إذن انتصار دائم على ذاته(٨) .

هذا الاندفاع الداخلي الذي يكبحه هو في اغلب الظن علة ذلك السلطان الاخاذ الذي كان له على جميع أصحاب الأمزجة الحارة من اشباه القيبيادس(٩) او افلاطون . وكانت شخصية سقراط اغنى من أن يقنع بمجرد اصلاح باطن، فلا يطمح الى نشر حكمته فيما حوله؛ فهو لا يريد ان يحيا متوحداً، وانما يطلب الحياة مع الناس وللناس، هؤلاء الناس الذين يصبو الى ان يعلمهم اثمن ما تعلمه: السيطرة على النفس. هذه القوة الداخلية التي تدفع به دفعاً نحو الآخرين، كان سقراط يستشعرها رسالة إلهية . ومن الواجب أن نلح على هذا الطابع الديني: أفلم يكن منطلق نشاطه في أثينا جواب فيثيا ، كاهنة معبد دلفي ، على صديقه المتحمس خيروفون وكشفها له ان سقراط لا يضارعه احد في الحكمة ؟ ان ابولون نفسه هو «الذي جعل له رسالة ان يحيا وهو يتفلسف سابراً اغوار نفسه وأغوار الأخرين »(١٠)؛ولا عجب على كل حال ان يكون سقراط في ذلك الزمن أوّل ميوله ومنازعه ذلك التأويل، فما كان ذلك العصر يَعدَم رجالاً، من امثال اوطيفرون الذي تكلم عنه افلاطون، يداخلهم الايمان بأنهم على صلة خاصة بالآلهة(١١)؛ ويبدو ان سقراط بوجه خاص استشعر في نفسه الحضور الالهي من

---

(٨) نقلاً عن فورفوريوس: تاريخ الفلاسفة، ص ٩ ، الكتاب الثالث، طبعة ناوك .
(٩) انظر المادبة، ٢١٥ .
(١٠) افلاطون : الدفاع، ٢١ ١ ، ٢٨ هـ .
(١١) افلاطون: اوطيفرون ، ٣ ب ج .

خلال ذلك الجني الشهير[١٢] ، أو بالاحرى ذلك الصوت الداخلي الذي كان يكشف له، في الحالات التي تقف فيها الحكمة البشرية عاجزة عن التنبؤ بالمستقبل او توقعه ،عن الافعال التي لا يجوز له ان يأتيها[١٣]. بيد انه لا مناص لنا من الاتفاق حول مدلول هذا الطابع الديني لفكر سقراط: فلئن كان الدين يعطيه ثقة وايماناً بنفسه، فما كان بالمقابل يستخلص من معينه اية رؤية مذهبية للمصير الانساني. ولا يتوفر لنا اي سبب للاعتقاد بانه كان من أتباع الاورفية .

ماذا كان يعلم ؟ لو صدقنا كزينوفونس وأرسطو، لكان سقراط في المقام الأول مبتكر علم الاخلاق ورائد فلسفة المفاهيم . يقول ارسطو: « كان سقراط يبحث في الفضائل الخلقية، وبمناسبتها يسعى الى تحديد كليات ، .. كان يبحث في ماهية الاشياء .وكان يحاول الوصول الى أقيسة منطقية، ومبدأ الاقيسة المنطقية ماهية الاشياء.. وثمة شيئان يصح ان نعزوهما الى سقراط وهما الاستدلال الاستقرائي والتعريف الكلي، وانما على هاتين الدعامتين تقوم بداية العلم. غير ان الكليات والتعاريف ليست في نظر سقراط كيانات منفصلة ، وانما الافلاطونيون هم الذين فصلوا بينها وأطلقوا عليها اسم المُثُل[١٤] ». لقد فهم سقراط اذن، على ما يروي ارسطو، ان شروط العلم الاخلاقي تتمثل في تحديد منهجي، بطريق الاستقراء، لمفاهيم كلية، من قبيل مفهوم العدالة او مفهوم الشجاعة . وهذا التأويل الارسطوطاليسي ،

---

(١٢) جني سقراط : جني يضرب به المثل . صوت باطني كان سقراط يقول إنه يسمعه في نفسه ناهياً إياه عما اعتزمه من افعال ضارة . « م » .

(١٣) افلاطون: اوطيفرون ، ٣ ب ; القيبيادس، ١٠٣ الى ١٠٥ هـ ;كزينوفونيس: المآثر، ك ١ ،ف ١ ،٢ ـ ٤ .

(١٤) ما بعد الطبيعة، الميم، ف ٤، ١٠٧٨ ب، ١٧ قارن مع كزينوفونيس: المآثر، ك ٤، ف ٦ .

الذي لا غرض له غير ان ينسب الى سقراط مبادرة المذهب المثالي الذي والى مسيرته عبر افلاطون وصولاً الى ارسطو، هو بالبداهة غير صحيح: فلو كان هدفه ان يعرِّف الفضائل، لما كان امامنا مناص من التسليم بأن افلاطون، في المحاورات التي صور فيها سقراط وهو يطلب، بغير ما فلاح ماهية الشجاعة (**لاخيس**) أو التقوى (**اوطيفرون**) او العفة (**خارميدس**) قد أخذ على عاتقه، أن يلح على فشل منهج معلمه. فهل كان لمنظر المفاهيم هذا ان يقول عن نفسه في هذه الحال انه «مرتبط بالاثينيين بإرادة الآلهة ليحثهم كما تحث النُعرة[15] الحصان»، وإنه لا يني يحضهم ويقرعهم ويلح عليهم ويلجّ في كل مكان ومن الصباح الى المساء[16]؟ الحق أن تعليم سقراط كان قوامه فحص البشر، لا المفاهيم، وامتحانهم، وحملهم على إدراك ماهيتهم: فخارميدس، مثلاً، هو في ظن الجميع نموذج للمراهق المتحفظ، لكنه يجهل في الواقع ما التحفظ أو العفة، وسقراط يوجه الاستنطاق بحيث يتكشف لخارميدس انه جاهل بذات نفسه: كذلك فإن لاخيس ونيقياس مقدامان يجهلان ما الشجاعة، واوطيفرون القديس والورع لا يتمكن من الوصول، مهما تنوعت الكيفية التي يطرح بها السؤال عليه، الى جواب شافٍ بصدد ماهية التقوى. هكذا يكون قوام طريقة سقراط أن يحمل الناس على معرفة أنفسهم بأنفسهم؛ وغرضه من تهكمه ان يبين لهم أن المهمة عسيرة وانهم يعتقدون خطأ انهم يعرفون أنفسهم؛ وأخيراً فإن مذهبه - ان جاز القول بأن له مذهباً - هو ان هذه المهمة ضرورية؛ فلا أحد شرير بطوع إرادته، وكل شر إنما مصدره جهل بالذات يحسب نفسه علماً. والعلم الوحيد الذي يدعيه سقراط لنفسه

(١٥) النعرة: ذبابة كبيرة تلسع انثاها الانسان والحيوان وتمتص دمهما. «م».
(١٦) افلاطون: الدفاع، ٣٠ هـ.

هو معرفته بأنه لا يعرف شيئاً[١٧] .

ان محادثة كهذه تغير سامعها : فالاحتكاك بسقراط كملامسة الرُّعادة[١٨] : فهو يشل ويبلبل، ويحمل ملامسه على النظر في داخل ذاته وعلى إرسال إنتباهه في اتجاه غير مألوف[١٩]:فالمتحمسون ،من اشباه القيبيادس، يعلمون انهم واجدون لديه كل الخير الذي هو في متاحهم، لكنهم يتحاشونه، لأنهم يخشون هذا التأثير القوي الذي يتأدى بهم الى تقريع انفسهم بأنفسهم . بيد انه كان يحرص، اكثر ما يحرص، على نشر طريقته بين الشباب بوجه خاص، بمن فيهم الفتيان وحتى الغلمان. ولئن كان اول بند في لائحة الاتهامات التي وُجهت اليه هو إفساد الشبيبة، فما ذلك في ارجح الظن إلا لأنه كان يزعزع الاحكام المسبقة التي ارسختها في عقول الشبيبة تربيتهم العائلية : فسقراط ما كان يتدخل إلا ليساعدهم على تربية أنفسهم بأنفسهم وعلى اغتراف كل قوتهم من معين أنفسهم . وبالفعل، ان نتيجة الفحص الذي يرغم سقراط سامعه على القيام به هي إفقاده طمأنينته الكاذبة، ووضعه في وضع الشقاق مع نفسه، وتصوير الخير له على انه المجهود الشخصي لاستعادة ذلك التوافق . لا يملك سقراط اذن من فن غير فن التوليد MAÏEUTIQUE، ذلك الفن الذي أخذه عن صنعة أمه فيناريتا : فهو يستخرج من النفوس ما هو كامن فيها، دون أن يدعي إطلاقاً انه يقحم عليها خيراً لا تحمل في ذاتها بذرته[٢٠] .

اما وساعة الموضوعات التي تدور حولها محادثاته فلا يسعنا بتاتاً

---

(١٧) افلاطون: **الدفاع**، ٢١ ب ، ٢٣ ب .

(١٨) الرعادة : جنس أسماك بحرية مكهربة إذا مسها الانسان خدرت يده وارتعد ما دام السمك حياً . «م» .

(١٩) افلاطون: **مينون**، ٧٩ هـ .

(٢٠) افلاطون: **ثياتيتوس**، ١٤٨ هـ .

ان نكوِّن عنها فكرة ؛ وما من سبب يحملنا على الافتراض بأن سقراط لم يكن رجلاً مثقفاً، وذا قابلية للاهتمام بالعلوم والفنون ؛ والحق انه كان يغتنم كل فرصة سانحة ليمتحن الناس، بدءاً من المناقشات الجمالية حول التعبير والاداء في الفنون، وانتهاء باختيار أعضاء مجلس الشيوخ بالقرعة، وهو ما اتاح له الفرصة ليثبت سخف نظام اثينا الديموقراطي ولامعقوليته[٢١] . على انه ينبغي ان نتنبه الى أن نقد سقراط، خلافاً لنقد السفسطائيين ،لا ينصب لا على القوانين، ولا على الشعائر الدينية، وانما فقط على البشر والصفات البشرية ؛ فبقدر ما كان محافظاً في أفكاره السياسية ، كان تحررياً إزاء اولئك الذين يبغي إصلاحهم بعد ان يكشف لهم عن جهلهم . واغلب الظن أن هذه الحرية المتطرفة هي التي أوردته موارد التهلكة ؛ فقد كانت حكومة أقريتياس المستبدة هي التي حرمته الكلام ، على حين ان الديموقراطية هي التي حرمته الحياة .

(٢١) **كزينوفونيس**: **المآثر**، ك ٣، ف ١٠ .

# ثبت المراجع


A. TAYLOR, *Varia Socratica*, Oxford, 1911; *Socrates*, 1932.

H. MAIER, *Sokrates, Sein Werk und seine geschichtliche Stellung*, Tübingen, 1913.

L. ROBIN, *Les Mémorables de Xénophon et notre connaissance de la philosophie de Socrate*, dans *La Pensée hellénique des origines à Epicure*, 1942, p. 81-137.

E. HORNEFFER, *Der junge Platon*, 1922.

L. ROBIN, *Sur une hypothèse récente relative à Socrate*, Revue des Etudes grecques, XXIX, 1916, p. 129 (*La Pensée hellénique*, 1942, p. 138-176).

A. DIES, *Autour de Platon*, vol. I, livre II, *Socrate: la question socratique*, Paris, 1927.

E. WOLFF, *Platos Apologie*, 1929.

E. DERENNE, *Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes aux Ve et IVe siècles*, Paris, 1930 (Université de Liége).

F. M. CORNFORD, *Before and after Socrates*, Cambridge, 1932.

H. KUHN, *Sokrates*, Berlin, 1934.

O. GIGON, *Sokrates, Sein Bild in Dichtung und Geschichte*, Berne, 1947. (Cf. J. PATOCKA, *Remarques sur le problème de Socrate*, Revue philosophique, 1949, p. 186).

G. BASTIDE, *Le moment historique de Socrate*, Paris, 1939.

V. DE MAGALHAES-VILHENA, *Le problème de Socrate*, et *Socrate et la légende platonicienne*, Paris, 1952.

Ch. PICARD, *Nouvelles remarques sur l'apologue dit de Prodicos*, Revue archéologique, juillet 1953, p. 10-41.

Jean HUMBERT, *Socrate et les petits socratiques*, Paris, 1967.

# الفصل الثالث
# افلاطون والاكاديمية

ولد افلاطون في اثينا سنة ٤٢٧ ، في أسرة ارستقراطية تضم بعضاً من رجالات المدينة واعيانها ، وفي جملتهم ابن عم أمه ، اقريتياس ، الذي كان واحداً من الطغاة الثلاثين . وقد ازجى سنيّ شبابه وسط اخطر القلاقل السياسية ؛ فحرب البيلوبونيز انتهت سنة ٤٠٤ بسحق اثينا وبتقويض امبراطوريتها البحرية الى الابد ؛ وفي داخل المدينة كانت الحرب سجالاً بين الديمـوقراطيـة وطغيان الاوليغارشية ؛ وقد تمت الاطاحة بالديموقراطية في آذار ( مارس ) ٤١١ على يد طغمة الاليغارشيين الاربعمئة الذين لم تدم حكومتهم إلا اشهراً قليلة ؛ وفي سنة ٤٠٤ أرغم الاسبرطيون الاثينيين على الاخذ بالحكم الاوليغارشي للثلاثين طاغية ؛وكان هؤلاء الطغاة ، وعلى راسهم اقريتياس ، يرون بعين العداء الشديد الى البحرية والتجارة الاثينيتين ؛ وقد سقطوا في ايلول ( سبتمبر ) ٤٠٣ لتحل محلهم الحكومة الديموقراطية التي ستحكم بالموت على سقراط . ويحمل نتاج افلاطون علامة هذه الاحداث : فعدم استقرار الحكومات سياسياً ، وخطر التوسعية المرتكزة الى التجارة البحرية ، هما الموضوعتان الدائمتان في كتاباته السياسية ؛ ولم يكن امامه مناص ، وهو الكاره لطغيان

اقريتياس كرهه لديموقراطية بيركليس ، إلا أن يبحث في غير الوسط الاثيني عن امكانية إحياء أو تجديد سياسي . وقد جاء موت سقراط ليعطي مبرراً نهائياً للتشاؤم السياسي الذي لاحت نذره في محاورة غورغياس ( ٥١٥ هـ ) .

بعد موت سقراط بأعوام تسعة شرع أفلاطون بسفرته الكبرى الاولى ( ٣٩٠ ـ ٣٨٨ ) ، فقصد بادىء الأمر مصر التي كان يكنّ إعجاباً لماضيها الجدير بكل تقدير ، ولاستقرارها السياسي الأمثل ، وبعدها قورينا حيث تعرف الى عالمها الرياضي المشهور ثيودوروس ، واخيراً جنوبي ايطاليا حيث التقى الفيثاغوريين ، وصقلية حيث زار للمرة الاولى طاغية سراقوصة دونيسوس وارتبط بآصرة الصداقة بابن اخته ديون[1] . ولما آب من رحلته أسس مدرسته ؛ فابتاع على مقربة من قرية كولونا قطعة أرض تعرف باسم الاكاديمية[2] ، وابتنى عليها معبداً لربات الشعر ؛ وقد اضحى هذا العقار ملكاً جماعياً للمدرسة أو للرابطة الدينية التي كانت تقيم احتفالات سنوية لربات الشعر ؛ وقد احتفظت بها حتى عهد يوستنيانوس ( سنة ٥٢٩ ب . م ) .

ما كان فحوى تعليم افلاطون ؟ الحق أنه من العسير معرفة ذلك ، لأن اكثر آثاره ـ وكانت برسم الجمهور العريض ـ لا يمكن أن تعد انعكاساً لتعليمه ؛ على انه ينبغي ان نستثني من هذه الآثــار تلك التمارين المنطقية التي تشغل النصف الثاني من محاورة بارمنيدس ومطالع محاورة ثياتيتوس ومحاورة السفسطائي ؛ واذا أخذنا بعين الاعتبار أن الغرض من هذه التمارين امتحان القدرة المنطقية للطالب ، وأن أفلاطون ، ناهيك عن ذلك ، يرى ان الكلام الحي أرفع مقاماً من

---

(١) في مصادر اخرى كثيرة انه ايضاً صهره . « م » .

(٢) سميت بهذا الاسم لأنها كانت تطل على بستان البطل اكاديموس . « م » .

الكلام المكتوب ( **محاورة فيدروس** ) ، وأن الكلام أخيراً ، كما يفهمه السقراطي ، ليس عرضاً متصـلاً او مقالاً متسقاً ، وانما نقاش وحوار ، فلنا في أرجح التقدير أن نستنتج ان العرض المذهبي لم يحتل في تلك التمارين المكانة التي سيحتلها فيما بعد لدى أرسطو .

قام افلاطون ، بناء على إلحاح ديون ، برحلة ثانية الى صقلية في عام ٣٦٦ ؛ وكان ديون يأمل من ذلك أن يعتنق دونيسـوس الابن ، الذي خلف على العرش دونيسـوس الأب ، افكار افلاطون ؛ لكن ديون كان فقد حظوته ونفي خارج الجزيرة حينما قدم اليها افلاطون ، فقضى هذا في ضيافة الطاغية عاماً كاملاً شبه أسير . وفي عام ٣٦١ ، وبناء على إلحاح من دونيسـوس هذه المرة ، قام افلاطون برحلة جديدة الى سراقوصة ، لكنها لم تثمر اكثر من سابقتيها : فلئن استقبل بحفاوة بالغة وحظي بضروب التكريم بوصفه صديق الفيثاغوري آرخيتاس ، طاغية تارنتو ، فإنه لم يفلح بالمقابل في اصلاح ذات البين بين ديون ودونيسوس الابن ؛ وقد اصطبغت السنوات العشر الاخيرة من حياته بلون كالح نتيجة للمؤامرة التي حاكها ديون ضد دونيسوس ( ٣٥٧ ) ؛ فقد أخفقت المحاولة ، وقضى صديق افلاطون غيلة ، ضحية مؤامرة ( ٣٥٣ ) .

ان رسائل افلاطون هي التي تمدنا ببعض المعلومات عن هذه الاسفار الى صقلية ؛ ولا تتكلم اية وثيقة من هذا النوع عن الصلات التي لا بد ان يكون عقدها مع المستشارين السياسيين الاثينيين في زمانه ، وعلى الاخص مع ايزوقراطس الذي كان يدعي هو الآخر أنه فيلسوف ؛ وكان هذا رد على اهجية بوليقراطس ضد سقراط بمحاورة تعرف باسم **بوسيسروس**؛ وقد انتقد انتقاداً مراً ايضاً بعض السقراطيين ، ومنهم الكلبي انتستانس. والحال أن أفلاطون كان أعرب علناً ، في محاورة **فيدروس** ( ٢٧٨ هـ ـ ٢٧٩ ب ) ، عن تعاطفه

مع هذا الخطيب الذي كان ، مثله ، رفيقاً لسقراط : وكان يعتقد انه ينطوي في دخيلة نفسه على فيلسوف : والواقع ان ايزوقراطس ، المتزن التفكير ، المناصر لديموقراطية معتدلة ، المناوىء لليوطوبيا السياسية ، كان يرمي مع افلاطون الى هدف واحد ، وهو الذود عن حمى الحضارة الاغريقية في مواجهة الخطر الهمجي[٣] . وقد توفي افلاطون سنة ٣٤٨، في غمرة الحرب التي كان شنها فيليبوس على الاثينيين والتي كانت عاقبتها الانحطاط السياسي النهائي للحضارة الاغريقية .

نشر افلاطون ، عبر حياته المديدة ونشاطه المتعدد الوجوه ، عدداً كبيراً جداً من المحاورات ، بقيت كلها محفوظة ، ومن الممكن ترتيبها زمنياً بحسب التسلسل التالي :

١ ـ المحاورات التي سبقت أو أعقبت مباشرة موت سقراط : **بروتاغوراس، إيون ، دفاع سقراط ، اقريطون ، اوطيفرون ، خارميدس ، لاخيس ، ليسيس ، الجمهورية ، الكتاب الاول ( طراسيماخوس ) ، هيبياس الاكبر ، القيبيادس الاول .**

٢ ـ محاورة سابقة لإنشاء الاكاديمية : **غورغياس** .

٣ ـ محاورات منهاجية تالية مباشرة لانشاء المدرسة : **مينون ، ميناكسانس ، اوثيديموس ، الجمهورية** ، الكتاب الثاني الى العاشر .

٤ ـ محاورات ترسم صورة مثالية لسقراط : **فيدون ، المادبة ، فيدروس** .

٥ ـ محاورات تدعو الى تصور جديد للعلم وللجدل : **اقراطيلوس ، ثياتيتوس ، بارمنيدس ، السفسطائي ، السياسي**

---

(٣) ج . ماتيو : افكار ايزوقراطس السياسية LES IDÉES POLITIQUES D'ISOCRATE ، ١٩٢٥ ، ص ١٧١ ـ ١٨١ .

( كان المفروض أن تعقب **السفسطائي** و **السياسي** محاورة **الفيلسوف** ، بيد انها بقيت مشروعاً لم يوضع موضع التنفيذ ) .

٦ء - المحاورتان الاخيرتان : **تيملوس** ، **اقريطياس** ( غير مكتملة ) ، وكان من المفروض ان تعقبهما محاورات **هرموقراطس** **والقوانين** (محاورة ناقصة نشرت بعد وفاة افلاطون، وتتخذ في العديد من مواضعها شكل مجموعة من الملاحظات والهوامش ) ، واخيراً **ابينوميس** .

وينبغي أن نضيف الى هذه اللائحة أسماء المحاورات التي انكر النقد الحديث نسبتها الى افلاطون ، وهي : **القيبيادس الثاني** ، **المتنافسون** ، **ثياغس** ، **اقليطوفون** ، **مينوس** ، **هيبارخوس** .

واخيرا فإن الرسائل الثلاث عشرة ، المحفوظة باسم افلاطون ، والتي كان شكك النقاد في نسبتها اليه حتى عدوها مقتطفات تمرينية لخطباء اثينيين ، قد ثبت اليوم نسبة اكثرها إليه ، وبخاصة منها الرسالة السابعة الطويلة ، الموجهة الى أصدقاء ديون والغاصة بالتفاصيل عن العلاقات بين دونيسوس وافلاطون .

وربما كان من المفيد ، بدلًا من معرفة التسلسل الزمني للفكر الافلاطوني وتطوره ، ان نحاول تصنيف المحاورات من منظور المنهج والطريقة ، كما فعل ف . غولد شميت الذي ميز المحاورات الإحراجية[٤] من المحاورات المكتملة ؛ وهذا التقسيم المنطقي لا يتمشى اطلاقاً مع التقسيم وفق التسلسل التأريخي .

---

(٤) الاحراج في الفلسفة او في المنطق صعوبة يصعب حلها بسبب تناقض في الموضوع نفسه او في تصوره . وهو عند افلاطون وارسطو التكافؤ بين النقائض .« م » .

( ١ )

## افلاطون والافلاطونية

في السنوات التي تلت مباشرة وفاة افلاطون ثار الخلاف حول مدلول محاوراته . ومن العصر القديم الى يومنا هذا تنسب مذاهب متباينة نفسها اليه : ففي زمن شيشرون ، مثلاً ، ربط بعضهم باسم افلاطون نزعة وثوقية ( دوغمائية ) مشابهة لنزعة الرواقيين ، ورأى بعضهم الآخر فيه نصيراً للشك ولتعليق الحكم . وبعد ذلك بزمن غير طويل ، وابتداء من القرن الاول ، استحوذ المتصوفة ومجددو الفيثاغورية على اسم افلاطون وكتاباته ، فصارت الافلاطونية مرادفة لمذهب يرقى بالنفس فوق العقل والوجود ، ويوحد بينها وبين خير مطلق يُحب اكثر مما يُعرف . وبالمقابل ، ارتسم في أفق القرن التاسع عشر ميل - لا يزال على جانب كبير من القوة الى يومنا هذا - الى اعتبار افلاطون عقلانياً خالصاً يماهي بين الوجود الحقيقي وموضوع العقل ويدعو الى تعيين هذا الموضوع بنقاش استدلالي ، تقدم الرياضيات اكمل نماذجه[٥] .

إن مثل هذا الخلاف بين الشراح لا يعلله فحسب الغنى الخارق لفكره الذي ربما كان من المتعذر ، وعلى كل الاحوال من العسير جداً ، الإمساك بجميع مظاهره وجوانبه دفعة واحدة ، وانما ايضاً الشكل الادبي الذي ارتداه . ولنلح باديء ذي بدء على هذه النقطة الثانية . فالمحاورة الافلاطونية لا تمت بصلة الى تلك المقالات التعليمية

---

(٥) شيشرون الاكاديميات الاخيرة ، ك ١ ، ف١٥ ـ ١٨ · ابولايوس إله سقراط : DU DIEU DE SOCRATE ؛ ناتورب . مذهب افلاطون في المثل PLATOS IDEENLEHRE ، ١٩٠٣ .

التي نجد نماذجها الاولى لدى الفلاسفة الايونيين وأطباء المجموعة الابقراطية . ولا يطالعنا شيء من هذا القبيل إلا في تآليف الشيخوخة: فكل التأملات في الطبيعيات في ختام **تيماوس** وقسم لا بأس به من **القوانين** هي مجرد عرض وبيان ؛ بيد أن افلاطون نفسه لم يعط هاتين المحاورتين ، إلا في بعض أجزائهما ، شكلهما النهائي . وفيما خلا هذه الاستثناءات ، تتصف جميع تآليف افلاطون بسمة تبيح لنا تصنيفها في باب على حدة ؛ فلئن وجد في المدارس السقراطية ، المعاصرة تقريباً لافلاطون ، من كتب محاورات ، فإن هذا الشكل في عرض الافكار آل الى هجران شبه تام في العصور القديمة ، على الرغم من بعض الامثلة المتفرقة التي يمكن ان تساق في هذا المجال ، نظير محاورات شيشرون او بلوتارخوس ؛ وإنه لأمر له بليغ دلالته ان الافلاطونيين المحدثين في ختام العصور القديمة لا يحاكون بتاتاً طرائق المعلم الادبية بل يبذلون قصاراهم ، وبكل الوسائل الممكنة ، للاهتداء الى الجوهر الوثوقي في المحاورة ؛ وهذا بالتحديد ما يزيد في أهمية المسعى الى تقويم الشكل الادبي للفكر الافلاطوني ، ما دام هذا التقويم يضطلع بدور اكيد في فهم فلسفة افلاطون وتأويلها .

( ٢ )

## الشكل الأدبي

تشتمل المحاورة الافلاطونية ، بدرجات متفاوتة من التمازج ، على ثلاثة مظاهر : فهي تمثيلية ، وفي غالب الاحيان نقاش ، وقد تتضمن احياناً عرضاً متسقاً مطرداً .

انها تدخل بادىء ذي بدء في عداد الادب التمثيلي : فتارة يشار بوضوح الى المكان والزمان والظروف ، كما في **بروتاغوراس** ( ٣٠٩ أ ـ ٣١٠ أ ) ، بل كثيراً ما تُدرج المحاورة نفسها ، كما في **المادبة** ( ١٧٢ ـ

١٧٤ ) ، في سياق قصة ؛ وطوراً على العكس ، وهذا اكثر تواتراً ، وطرداً مع تقدم افلاطون ، تبدأ المحاورة بصورة مباغتة وبلا تمهيد[٦]. وثمة محاورات يبرز طابعها التمثيلي بروزاً لافتاً للنظر بحكم حيوية شخصياتها وغرابة وقائعها التي تحتبس لها أنفاس القارىء . وهناك محاورات اخرى يختفي فيها ، او يكاد ، كل أثر للحياة الدرامية ، وان لم يخلُ أي منها،حتى اكثرها جفافاًوعجفاً، مثل فيلابوس او السفسطائي ، من قدر من الدعابة والهجاء[٧] . وابرز شخصيات المحاورات إطلاقاً سقراط ، ومن بعده من كانوا على صلة بسقراط ، من سفسطائيين او فلاسفة أغراب وفتيان من أسر عريقة في أثينا ، ورجال سياسة من المدينة ؛ وعلى كل حال ، وكما في ملاهي ارسطوفانس ، اشخاص معروفون من الجميع ، والعديد منهم لا يزال على قيد الحياة ، واكثرهم يمتّ بصلة قربى الى افلاطون . وفي محاورات الشيخوخة وحدها تتدخل شخصيات خيالية ، لا تدب في عروقها حياة حارة ، نظير الغريب في السفسطائي وفي القوانين ، أو فيلابوس .

معروفة هي الصور التي كان يطيب لأفلاطون أن يصور بها سقراط : سقراط محاورة بروتاغوراس يوم كان لا يزال في ريعان الشباب وبلا سطوة أو حجة بين ظهراني السفسطائيين الموسرين والذائعي إلصيت ، وسقراط الذي كان على أتم وعي برسالته الاخلاقية والاجتماعية في الدفاع ، وسقراط الذي يبلبل ضمير القيبيادس في المادبة ويكشف لمينون عن جهله ويرسل في أطرافه الخدر كما تفعل الرعَّادة ، وسقراط « مولِّد العقول » في ثياتيتوس ،وأخيراً المدافع عن الحياة الفلسفية في غورغياس وفي مينون . ثم يختفي سقراط ،

---

(٦) بل إنه يوجه النقد في ثياتيتوس ( ١٤٣ ب ) الى الطريقة الاولى .
(٧) فيلابوس ، ١٥ هـ : السفسطائي ، ٢٤١ ج .

وتختفي معه الحيوية التمثيلية للمحاورة ؛ ويبدو أنه من غير المحتمل ان يكون سقراط الشاب ، الذي يتثقف في فيدون ( ٦٧ ج ) بمطالعة انكساغورس أو يقدم في بارمنيدس نظرية المُثُل الى الفيلسوف الايلي المشهور ، احداً آخر غير افلاطون نفسه .

حول سقراط يلتئم شمل جمع غفير من السفسطائيين والخطباء والشراح والشعراء والمتنبئين ليضع المعلم حكمتهم على محك الامتحان ؛ ويحاكي افلاطون شخصياتهم محاكاة ساخرة ولا تخلو من قسوة : ومن هؤلاء هيبياس الذي يتباهى بأنه يعلِّم ويزاول الفنون طراً ؛ وبروتاغوراس الذي لا يعرف كيف ينهي نقاشاً بداه حول إمكانية تعليم العدالة إلا بأن يروي خرافة ؛ وغورغياس الخطيب الذي يريد ان يكون تعليمه تقنياً صرفاً دون مبالاة بعدالة قضيته ؛ وايون ، شارح هوميروس ، الذي لا يصدع إلا بأمر الوحي والإلهام ، مثله مثل الشاعر ؛ واوطيفرون ، القديس المزعوم ، الذي يبغي ان يتحاشى الرجس الديني اكثر مما يريد تفادي الإجحاف والجور .

يأتي بعد ذلك الشبان والفتيان ، بدءاً بخارميدس ، الكريم المحتد ونسيب والدة افلاطون ، الذي كان يمثل نموذج ذلك التحفظ وذلك التحشم في السلوك وفي القول ، الذي كان يقال له العفة SOPHROSYNÉ ، وانتهاء بقلِّيقليس ، الطموح الوضيع النسب في محاورة غورغياس ، الذي كان يجمع بين الذكاء والثقافة وتعتمل في صدره رغبة حارة في فرض نفسه على الاثينيين .

وفي المقام الاخير بورجوازيو اثينا وساستها ؛ ومنهم اقريطياس الطاغية ، قريب افلاطون ، الذي يتخذ من سقراط في خارميدس موقفاً عنيفاً لا مراعاة فيه ؛ ولاخيس ونيقياس ، وهما عسكريان ممتازان يقعان في حيرة من أمرهما إذا ما وجه اليهما احد ، في المناقشات الاستراتيجية ، سؤال عما ينبغي أن يتعلمه الشاب ؛ واخيراً

أنيطوس ، الشخصية الباعثة على القلق في محاورة **مينون** والبورجوازي المحافظ الذي يتوجس خيفة من حرية فكر سقراط ولن يتورع عن توجيه الاتهام اليه أمام القضاة .

تتميز عدة محاورات بنَفَس درامي متصاعد وبأزمات ما تفتأ تتعقد وتتفاقم على منوال التمثيليات التي تقدم على خشبة المسرح . وتارة يُقتبس الحوار من معين الحياة العادية ، كما في **المادبة** ، حيث يقوم كل مدعو من المدعوين ، بعد ان يشرب ، بكيل المديح للحب ، وطوراً من معين الاحداث الدرامية التي رافقت محاكمة سقراط وموته ؛ بيد أن نمو النَفَس الدرامي ينبع في بعض الأحيان من طبيعة الشخصيات بالذات ؛ وهكذا فقد يتفق أن تتوقف المحاورة نتيجة لفراغ صبر أحد المتحاورين ورفضه الاستمرار في إخضاع نفسه لفحص سقراط ؛ وحينما يواجه سقراط شخصاً ميالاً بطبعه الى النزق والاحتداد ، نظير قليقليس في **غورغياس** ، يغدو الحوار عرضة في كل لحظة وآن للتوقف[8] . ومحاورة **غورغياس** هي التي تقدم لنا ، في جملتها ، أروع مثال على الحركة الدرامية : ثلاثة فصول مترابطة أقوى الترابط : محادثات سقراط الثلاث مع غورغياس وبولوس وقليقليس ؛ فغورغياس ، الذي لا يرى سوى الجانب التقني الصرف من تدريب الخطيب ، يعجز عن تعيين غاية اخلاقية لفنه ؛ وبولوس لن يستخدم فن الفصاحة لغرض فاسد ؛ وانما فقط لأنه شديد الوجل ولأنه يوقر الاحكام المسبقة ؛ وفي قبالته ينتصب على العكس شخص عنيف مثل قليقليس : وهو سيجد في مدرسة غورغياس لا كابحاً ، وانما على العكس اداة لممارسة عنفه . وعلى هذا النحو فإن جميع النتائج المترتبة على موقف غورغياس الفكري تدور امام أنظارنا على نحو حي وتمثيلي .

---

(٨) على سبيل المثال **غورغياس** ، ٤٩٧ ب ؛ ٥٠٥ ج د ؛ ٥٠٨ د .

امام مثل هذه الحيوية النابضة تساءل بعضهم عما اذا لم يكن افلاطون رمى ، تحت غطاء محاوري سقراط الذين قضى معظمهم نحبه منذ زمن بعيد ، الى تصوير أشخاص أحياء . ومن المحقق أن افلاطون لا يلقي بالاً على الاطلاق للتسلسل الزمني الذي كان يفترض به ان يتقيد به فيما لو كان قصده فعلاً تصوير أشخاص من زمن شباب سقراط أو كهولته . ومن جهة اخرى ، فإن بعضاً من هؤلاء الاشخاص ، حتى في محاورات المرحلتين الاولى والثانية ، معروفون من قبلنا ، ومنهم على سبيل المثال قليقليس ، أو السفسطائيان اوثيديموس وديونيسودورس اللذان كان افلاطون أعطاهما الدور الأول في محاورة اوثيديموس . على أنه لا يحق لنا إطلاقاً أن نقيم تناظراً بين كل شخص من هؤلاء الاشخاص ، امعروفين كانوا أم مجهولين ، وبين معاصري افلاطون . والحقيقة فيما يبدو هي ان اكثر الشخصيات التي رسمها افلاطون لا تعدو ان تكون صوراً ذات قسمات عامة رسمت باقتضاب ؛ ومن ثم فإنها تبقى ، وإن نبضت بالحياة ، عمومية القيمة ، وهذا ما اتاح لافلاطون بطبيعة الحال أن يسقط على هذه الشخصيات مشاغل عصره واهتماماته هو نفسه .

وسواء انطوت المحاورة أو لم تنطو على قيمة تمثيلية ، يبقى الجزء الدائم والجوهري من المحاورة هو النقاش ، خلا بعض الاستثناءات . فرداً على سؤال محدد ( وعلى سبيل المثال : ما العدالة ؟ هل يمكن تعلُّم الفضيلة ؟ ) يجيب المجاوب بصيغة معينة : وهذه الصيغة هي التي توضع على حجر محك النقاش ، طبقاً للقاعدة اليتيمة التي نُص عليها في مينون ( ٧٥ د ) : « إن النقاش ( أو الجدل ) لا يقتضي من المجاوب أن يعطي اجوبة صحيحة فحسب ، بل أجوبة نابعة مما يقر بأنه يعرفه » . يفترض النقاش اذن طائفة بكاملها من المسلمات او الفروض ، لتجري المقابلة بينها وبين القضية المطلوب نقاشها ، للتحقق

مما اذا كانت هذه القضية تتفق أو لا تتفق مع تلك المسلمات أو الفروض . فإن رُدَّت الصيغة الاولى ، اقترح المجاوب صيغة ثانية ، ثم ثالثة ، وهكذا دواليك ، دون أن يتأدى ذلك في كثير من الاحيان الى اية نتيجة نهائية . ومن ذلك مثلاً أن خارميدس ، في المحاورة التي تحمل اسمه ، يجيب ، رداً على سؤال سقراط عن طبيعة العفة ، بأنها سلوك « من يسلك بدقة وتؤدة » ( ١٥٩ ب ) : لكن بما أن خارميدس يعترف ، من جهة اخرى ، بأن العفة هي من الامور الجميلة ، ويقر بأن سلوك من يسلك بسرعة أجمل من سلوك من يسلك ببطء ، يترتب على ذلك أن صيغته تخالف ما يقر هو نفسه بأنه حق . ومن ثم يتعين عليه أن يتخلى عنها ويتقدم بصيغة اخرى .

ليس النقاش او الجدل إذن في اي درجة من درجاته ، كما في مبارزات السفسطائيين ، مواجهة بين رايين متعارضين ، يؤيد كلا منهما محاور : فالمجاوب هو وحده الذي يفصح عن آراء موجبة . اما سقراط فهو « لا يعرف شيئاً سوى انه لا يعرف شيئاً » ؛ ولا دور له غير أن يفحص أو يمتحن المجاوب ، ليبين له أهو يتفق او لا يتفق مع ذاته .

ومن حيث المبدأ سيبقى الجدل الافلاطوني على الدوام ما كانه منذ البداية في المحاورات السقراطية : فمحاورة ثياتيتوس تتفحص على التوالي مختلف آراء ثياتيتوس في العلم ، كما تدحض محاورة هيبياس الاكبر ظنون هيبياس المتعاقبة في الجمال . غير ان الإطار الخارجي والمدلول لا يعتمان ان يتبدلا شيئاً فشيئاً . وبالفعل ، إن المحاورات السقراطية فحص للاشخاص بقدر ما هي فحص لظنونهم : بل ان الاهتمام يتركز على فحص الاشخاص اكثر منه على فحص الظنون . فليست مفاهيم العفة والشجاعة والتقوى هي بذاتها ولذاتها موضوع البحث ؛ وانما بيت القصيد معرفة ما اذا كان الاشخاص الذين

يملكون هذه الفضائل أو يعتقدون انهم يملكونها يعرفونها ، وبكلمة واحدة ما اذا كانوا يعرفون أنفسهم فعلاً . وفائدة النقاش ستكون في هذه الحال « معرفة الذات » .

لكن يبدو ان مركز اهتمام افلاطون ، طرداً مع تنائيه عن دائرة التأثير السقراطي ، انتقل من الاشخاص لينصبّ على الوقائع ذاتها . ومن ثم بات يعلق قيمة اكبر على النتيجة التي يتم إحرازها . لنقارن مثلاً بين **بروتاغوراس** و **مينون** ؛ فهما تعالجان موضوعاً واحداً : هل يمكن تعلم الفضيلة ؟ لكن سقراط يكتفي في أولى تينك المحاورتين بأن يضع بروتاغوراس على خلاف مع ذاته ، إذ يجيب أول الأمر بنعم ثم بلا ؛ فما يوضع على محك التمحيص ليس الموضوع نفسه ، وانما ادعاء بروتاغوراس . أما في محاورة **مينون** فإن افلاطون ، وقد صار في أرجح الظن في تلك الفترة رئيس الاكاديمية،يشير الى الطرائق الايجابية في البحث والتعليم[٩] . بل اكثر من ذلك ، فقد يتفق في المحاورات الأخيرة أن تغيب الطريقة السقراطية تماماً عن الذاكرة : ففي **فيلابوس** ( ١١ ب ) ، مثلاً ، لا يتمثل الجدل كما في السابق في فحص سقراط للمجاوب ، بل يشتمل على أطروحتين متناقضتين تتواجهان ، وإحداهما يؤيدها سقراط نفسه .

هكذا فقد الجدل ، في مجرى نشاط افلاطون الادبي ، شيئاً فشيئاً أهميته التمثيلية والانسانية ، ونزع الى التحول الى منهج غير شخصي يعنى بالقضايا لذاتها .

أما المظهر الثالث الذي ميزناه في محاورات افلاطون فهو العرض المتسق المطرد . هذا العرض يتبدى ، في محاورات المرحلتين الاولى والثانية ، في شكلين تجمع بينهما آصرة قربى متينة : **الخطاب** الذي

---

(٩) قارن بروتاغوراس ، ٣٦١ أ ـ د مع مينون ، ٨٦ ج ، ٨٧ ب .

يحامي عن أطروحة ، **والأسطورة** التي تروي وتسرد . أما **الخطاب** الذائد عن قضية فيوضع في العادة على لسان محاوري سقراط ، وغالباً ما يتلبس طابع المحاكاة الساخرة ؛ ومن قبيل ذلك أن يعرض سفسطائيون رأيهم في محاضرة علنية في ظاهر من الأبهة ، فينتهز أفلاطون الفرصة ليحاكي ساخراً أسلوب بروتاغوراس أو بروديقوس او غورغياس[١٠] ؛ وفي أحيان اخرى لا يأخذ الخطاب شكل محاضرة سفسطائية ، ولكنه يبقى يمتّ بصلة نسب اليها ؛ ومن هذا القبيل مديح الحب في **المأدبة** حيث يحاكي افلاطون ساخراً على التوالي أسلوب كل من الخطيب ليسياس ( خطاب فيدروس ) ، وغورغياس ( خطاب اغاطون )[١١] ؛ وكذلك خطاب قليقليس في **غورغياس** ؛ اما خطاب ليسياس في **فيدروس** فغرضه ان يضرب مثلاً عيانياً على عيوب أسلوب الخطباء . بيد أن جميع هذه الخطب المتسقة تؤدي في الحقيقة ، وبنوع ما ، دوراً تنفيرياً من الطريقة العلمية حقاً في البحث ، اي الجدل DIALECTIQUE . اما سقراط « فلا يتقن فن الخطب الطويلة » ( **بروتاغوراس** ، ٣٣٦ ب ) ، واذا ما حاول محاوروه ، لميل طبيعي في نفوسهم ، ان يتملصوا من النقاش بإلقائهم خطاباً ( نظير ما يفعل بروتاغوراس ) ، واذا كانوا دوماً على استعداد ، نظير قليقليس ، للانسحاب من اللعبة عندما لا يدع لهم سقراط مجالاً للكلام ، فإن سقراط يشتكي ، على العكس ، من أن بروتاغوراس لا يريد التمييز بين « نقاش بين أشخاص يطلبون الاجتماع واللقاء فيما بينهم وبين خطاب برسم الشعب » ( المصدر نفسه ) . ذلك ان بيت القصيد في الخطاب

---

(١٠) **بروتاغوراس** ، ٣٢٠ ج - ٣٢٢ أ : ٣٢٧ ب ج ؛ **هيبياس الاكبر** ، ٢٩١ د ؛ **غورغياس** ، ٤٨ ج .

(١١) ان فيدروس وبوزانياس واريكسماخوس واغاطون تلامذة لكل واحد من أولئك الخطباء أو السفسطائيين .

إقناع السامع عن طريق مداهنة ظنونه وممالأة أحكامه المسبقة ، وليس طلب الحقيقة والوئام مع الذات .

بيد أن افلاطون لم يقف على الدوام ، وعلى مدى حياته ، هذا الموقف المعادي من فن الخطاب ، بل يبدو على العكس أنه أفسح له مكاناً ما ونــى يكبر . فطرائق الاقناع تحتفظ بأهميتها وبقيمتها متى ما كان المطلوب فرض وجهات نظر لا تحتمل دقة وصرامة في البرهان على صحتها . فلنقارن من هذا المنظور بين **القوانين** ، وهو من مؤلفات شيخوخته ، وبين **الجمهورية** ؛ ففي **القوانين** ينتفي وجود النقاش ، ولكن تحل محله بالمقابل ، وبالنسبة الى كل منظومة من القوانين ، ديباجة مطولة ، الغرض منها انتزاع الاقتناع لا البرهان ؛ ومن هذا القبيل الديباجة المشهورة ، في الكتاب العاشر ، للقوانين ذات الصلة بالدين[١٢] . ولطريقة أفلاطون هذه تأثير عظيم ، وهي تتجاوز كونها مجرد مسوّدة لموعظة اخلاقية لتصير ، فيما بعد ، هي الفلسفة بكاملها تقريباً . وقد أبان افلاطون على كل حال ، منذ محاورة **فيدروس** ( ٢٦٩ ج ) ، أن ثمة امكانية لإصلاح فن الفصاحة ، واوضح كيف يمكن ان يكتسب الخطاب تماسكاً وتساوقاً إذا ما قرن بالجدل . وقد ضرب مثلاً في المحاورة نفسها على هذا الأسلوب الفخم والخطابي ( ٢٤٥ ج ) ، كاشفاً عما بينه وبين حيوية المحاورات الاولى ولوذعيتها من تضاد .

أما **الاسطورة** فلا تعدو باديء ذي بدء أن تكون للخطاب حلية ؛ وبصفتها هذه تحتل مكانها لدى السفسطائيين او الخطباء الذين يحاكيهم افلاطون محاكاة ساخرة ، ومن هذا القبيل مثلاً اسطورة بروميثيوس كما يرويها بروتاغوراس ، او اسطورة ميلاد ايروس في

---

(١٢) بصدد اهمية الاقناع ، انظر **القوانين** ، ٩٠٣ ب .

خطب **المادبة** . غير ان افلاطون يضع من وقت مبكر جداً ، وبالتحديد منذ **غورغياس** ، أساطير على لسان سقراط . ولهذه الاساطير سمات محددة تباين سمات الاسطورة التي هي مجرد حلية خطابية . فما هي ، أولاً ، بأجزاء من خطاب أوسع ، وانما وجودها وجود لذاته : ومن أمثلتها أساطير خاتمة **غورغياس** ( ٥٢٣ أ ) و **الجمهورية** (ك ١٠، ٦١٤ ب ) : ففي هاتين المحاورتين تبدأ الاسطورة حينما يكون معين النقاش قد نضب وتم جلاء مفهوم العدالة ؛ وتنضاف الى النقاش دون ان تؤلف جزءاً منه . وهذه الاساطير لا تتعرض ، ثانياً ، لأنساب الآلهة ابداً ، بل تتحدث فقط عن مصير النفس ، أو بصورة أعم عن التاريخ الانساني . وبديهي ان الاساطير المتصلة بالحياة في الآخرة ترتبط ، ابتداء من **الاوذيسة** ، بجغرافية خيالية تصف موطن الاشباح . ويشغل هذا الضرب من الجغرافية ، في الاسطورة الافلاطونية ، مكانة متعاظمة الاهمية ؛ فعلى حين ان محاورة **غورغياس** تكاد لا تتجاوز التمثلات الهوميرية ، تتكهن محاورة **فيدون** بتضاريس سطح الارض ؛ وتربط **الجمهورية** ( ٦١٦ ج - ٦١٧ ب ) و**فيدروس** (٢٤٧ ج )بوجه خاص تاريخ النفس ربطاً وثيقاً بالنظام الفلكي ؛ وبذلك يستحيل الكون بأسره الى مسرح تتوالى على خشبته مواكب نفوس البشر والآلهة . ويكاد يباح لنا القول ان التخمينات الفلكية لا تأخذ طريقها ابداً الى محاورات افلاطون إلا بوساطة اسطورة النفس ؛ فالحركة الناظمة للموجودات ( **القوانين** ، ك ١٠ ، ٩٠٤ ب ) هي التي تقضي بأن تنجذب النفس بطبيعة الحال نحو المواضع التي ستلقى فيها قصاصها أو تنال مكافأتها . ذلك ان الكون نفسه كائن حي ومتحرك عظيم ؛ ومحاورة **تيماوس** ، التي لها شكل

---

(١٣) **بروتاغوراس** ، ٣٢٠ ج - ٣٢٣ أ .

قصة أو اسطورة ، تروي كيف تكونت نفس الكون وكيف كونت لنفسها جسماً . وقد كان لهذه الفلكيات الدينية في الحقبة التالية تأثير لا يستهان به .

تتجه الاسطورة أيضاً ، وانما في النادر من الاحايين ، نحو الخرافة التي لها شكل قصة تاريخية ، ومن أمثلة ذلك **اقريتياس** ، وهي محاورة غير مكتملة من محاورات الشيخوخة ، تتضمن وصفاً لاثينا في أحقاب ما قبل التاريخ ووصفاً للاطلنديد(١٤) .

واخيراً ينبغي ان نضيف القول ان العرض المتصل والمطرد للاسطورة في **تيماوس** ( ٦١ ج الى النهاية ) يرتبط بغير لأم بشكل آخر من العرض المتصل المطرد هو شكل بحث في الطبيعيات أو الطب؛ وفي نهاية المحاورة يكون ظهور خاطف ومتأخر للعلوم الاختبارية كما كان يتصورها الايونيون أو الاطباء ، فلا تجد بطبيعة الحال تعبيراً عنها في أي شكل من الاشكال الادبية التي تقدم بنا الكلام عنها .

هذا التعقيد الخارق للمألوف في الأشكال : دراما ، ملهاة ، جدل ، خطاب متصل واسطورة ، وهي أشكال تتفاوت مقاديرها وتتباين قسماتها تبعاً لأزمنتها ، يستحيل ضرب صفح عنه عند التنطع للحكم على فلسفة افلاطون .

( ٣ )

## هدف الفلسفة

إن ما يؤلف وحدة هذه الاشكال كافة وما يقتضي في الوقت نفسه تنوعها هو الرغبة في ان تتبوأ الفلسفة مكانتها في الحاضرة ، وفي أن

(١٤) الاطلنديد : جزيرة يقال انها كانت تقع في الاطلسي غربي جبل طارق ، وقد غارت في المياه على حد زعم الاقدمين ، وكان يسكنها ، كما جاء في الميتولوجيا ، الاطلنط ، وهم شعب حاول امتلاك العالم الى أن غلبه الاثينيون . « م » .

تتكشف للعيان رسالتها الاخلاقية والاجتماعية . ففي بلاد الاغريق عهدئذ لم يكن الفيلسوف يحدد نفسه البتة قياساً الى أنواع التفكير - العلمي والديني - الاخرى ، وانما بعلاقته بالخطيب والسفسطائي والسياسي وبافتراقه عنهم . فالفلسفة هي كشف شكل جديد للحياة الفكرية ، التي لا تقبل على كل حال انفصالاً عن الحياة الاجتماعية . وتصور لنا المحاورات هذه الحياة ، ومعها جميع انواع الدراما والملهاة التي تنبثق عنها . وكانت هذه الفلسفة ، من بعض المناحي ، تصدم وتعاكس عادات متأصلة مترسخة في بلاد الاغريق عصرئذ ، وكان من المحتم ان تنشب منازعات كان موت سقراط عاقبتها الفاجعة .

من الفيلسوف ؟ ان أفلاطون يرسم له صوراً شتى . فهو في **فيدون**( ٦٤ هـ ) الانسان الذي تطهر من دنس الجسم ، وما عاد يحيا إلا بالنفس ، ولا يخشى الموت ، وذلك ما دامت نفسه منفصلة ، حتى في هذه الحياة ، عن جسمه . وهو في **ثياتيتوس** ( ١٧٢ ج - ١٧٧ ج ) الرجل الاخرق العديم الحذق في علاقاته مع سائر الناس ، الرجل الذي لن يكون ابداً في محله في المجتمع البشري ، والذي سيبقى عادم الأثر في الحاضرة . وفي **الجمهورية** هو رئيس الحاضرة ، وهو الذي يصير في **القوانين**( ك ١٠ ، ٩٠٩ ا ) ذلك المحقق الأشبه بمحققي محاكم التفتيش ، الذي يطلب « خلاص نفس » المواطنين فيفرض على سكان المدينة الإيمان بآلهة الحاضرة تحت طائلة الحبس المؤبد . وأخيراً ، انه ذلك المتحمس الملهم الذي يطغى بصورته على محاورتي **فيدروس** ( ٢٤٤ ا ) و**المأدبة** ( ٢١٠ ا ) . وتغلب على هذه الصور المتعاقبة سمتان راجحتان تناقض في الظاهر واحدتهما الأخرى : فالمفروض بالفيلسوف من جهة أولى ان « يهرب من هذه الدنيا » [١٥] ، وأن

(١٥) **ثياتيتوس** ، ١٧٦ ا .

يتطهر ويزكو نفساً ، ويعيش على تماس مع الماهيات التي يجهلها السفسطائي أو السياسي ؛ ولزام عليه ، من الجهة الثانية ، ان يبني المدينة الفاضلة التي تنعكس فيها ، على صعيد العلاقات الاجتماعية ، العلاقات الصحيحة الدقيقة الصارمة التي هي موضوع العلم. الفيلسوف هو ، من جهة أولى ، العالم الذي اعتزل العالم ، ومن الجهة الثانية ، الحكيم والعادل ، السياسي الحق الذي يستن للمدينة شرائعها . أفليس افلاطون نفسه هو في آن معاً مؤسس الاكاديمية ، وصديق علماء الرياضة والفلك ، ومستشار ديون ودونيسوس الطاغية ايضاً ؟ ولئن كان ، فضلاً عن ذلك ، وبصفته فيلسوفاً ، هو مبتكر المنطق الصارم أو محرّكه الاول، فإنه كذلك الملهم الذي ما كانت قريحته لتجود لولا تدخل إله (١٦) الحب ، والذي لا يسعه ان يبدع ويعطي إلا في الجمال (١٧) : فالنقاش المهتدي بهادي العقل يقترن بجدل الحب الذي يفصح عن نفسه في بوح غنائي وتأملات صوفية (١٨) . رجل العلم ورجل التصوف ، رجل الفلسفة ورجل السياسة : إن هذه سمات منفصلة في العادة ، ولن نلقاها مجتمعة مرة ثانية ، في مسار هذا التاريخ الذي نضعه بين يدي القارىء ، إلا لدى بعض كبار مصلحي القرن التاسع عشر . ولهذا ينبغي أن نفهم جيداً ما الرابط الذي يلأم بينها .

---

(١٦) إيروس . « م » .

(١٧) المادبة ، ٢٠٣ ج ، ٢٠٦ ج .

(١٨) المصدر نفسه ، ٢١٠ هـ .

( ٤ )

# الجدل السقراطي والرياضيات

بادىء ذي بدء ، ما العلم الافلاطوني ؟ إن اولى سماته المميزة الترابط الوثيق بين موضوع المعرفة والطريقة المنهجية التي يتم بها الوصول إليه . وهذه نقطة بالغة الاهمية ينبغي ان نلح عليها إلحاحاً خاصاً . فقد رأينا أن منطلق افلاطون هو ما يسمى عادة بالمفهوم السقراطي ،أو ما سماه هو منذ ذلك الحين **بالمثال** ( idea أو eidos ) ، مثل الشجاعة أو الفضيلة أو الورع ، أي كما يقول بنفسه في **اوطيفرون**( ٦ د ) « الصفة الفريدة التي بها يكون كل شيء ورع ورعاً، والتي تستخدم « كحد تشبيهي للاعلان بأن كل شيء مماثل ورع بدوره » . المثال اذن صفة كامنة في الموجودات ذاتها ، ولكن لا سبيل الى استنباطها إلا بالفحص السقراطي . وبالفعل ، اننا لا نكون على يقين من أن الصيغة التي توصل اليها المجاوب تعبر حقاً عن المثال إلا متى ما صمدت لهذا الفحص وخرجت من الامتحان ظافرة . وليس من وحي أو حدس مباشر يمكن ان يغني عن هذا الفحص . والطريقة هنا اعظم أهمية ، على كل حال ، من الموضوع نفسه : وبالفعل ، ان سقراط لا يصل ابداً الى المثال ؛ وبالمقابل ، انه يضبط الفكر ويحرره من أوهامه .

كان البحث السقراطي يقتصر على الامور الاخلاقية . ومن المسلم به ، بالاستناد الى شهادة ارسطو [١٩] ، أن كل ما فعله افلاطون هو انه شمل بالمنهج مُثُلاً لا تندرج في دائرة العمل ، وانه « فصل » هذه المثل،أي خلع عليها وجوداً متمايزاً.ولكن ما الكيفية التي تم بها هذا

---

(١٩) انظر ما سبق ، ص ١٢٤ .

التغيير ؟ أكانت له بالفعل تلك الصفة الاعتباطية التي يعزوها اليه ارسطو؟لايبدو هذا صحيحاً:ففصل المثل،الذي يجعل منها موجودات أعلى وأسمى من المحسوسات ، يتطابق على ما يظهر مع المكانة التي يختص بها افلاطون الرياضيات .

ان الرياضيات ، التي تستخدم منهجاً دقيقاً صارماً ، تعرف ، خلافاً لسقراط ، كيف تفضي الى استنتاجات ايجابية . كيف ولماذا ؟ الفضل في ذلك يعود الى نهج يسميه افلاطون **الفرض** ، ويقدم أوضح تعريف به في محاورة **مينون** ( ٨٧ أ ) : « عندما يُسأل العالم الرياضي بصدد سطح من السطوح ، وعلى سبيل المثال عما اذا كان من الممكن لمثلث بعينه ان يندرج في دائرة بعينها ، تراه يجيب : « لا ادري بعد ان كان هذا السطح يصلح لذلك ، لكنني ارى انه من المناسب ، إذا شئنا تعيينه ، أن نفرض فروضاً فنجري محاكمتنا العقلية على النحو التالي : ان يكن لدينا متوازي أضلاع مساو في مساحته لمساحة ذلك السطح ، وان أركزناه الى مستقيم ذي طُول محدد ، فكان دون ذلك السطح ، كانت النتيجة كذا ، وإلا فستكون كذا » . ان هذا المنهج هو التحليل الذي قوامه الرجوع من المشروط الى الشرط ، مستهدفاً في المقام الاول ان يقيم علاقة استتباع منطقي بين قضيتين ، مع تنحيته جانباً بصورة مؤقتة مسألة معرفة ما اذا كان الشرط نفسه متوفراً . ومن الممكن ان يكون هذا الشرط موضوع بحث مشابه ، وان يُردَّ هو نفسه الى شرط مفترض .

يحل التحليل الرياضي اذن محل النقاش السقراطي في محاورة **مينون** . والحال أن وجود **المثل**وانفصالها تصورهما لنا محاورة **فيدون** بملء الوضوح باعتبارهما ناجمين عن تطبيق منهج التحليل على مشكلة تعليل الاشياء كما كان يطرحها الطبيعيون . فأفلاطون يروي كيف أخذ سقراط ،بعد ما تأكد ما له عجز الطبيعيين عن تعليل وقائع اكثر

بساطة ، بكتاب لانكساغورس جاء فيه قوله إن « العقل هو ناظم الاشياء وعلتها طراً » ( ٩٧ ج ) ؛ لكنه لما تقدم في المطالعة تبين له ان العقل لا يضطلع بأي دور على الاطلاق في التعليل التفصيلي للظاهرات، وعلى سبيل المثال شكل الارض او حركة السيارات ، وان انكساغورس يلجأ في هذا التعليل الى الهواء والاثير والماء ؛ ومن ثم لو كان انكساغورس هو المطالب بأن يجد تفسيراً لقبوع سقراط في سجنه ، لقال إن العلة في ذلك لا ترجع الى كون سقراط أبى الهرب ، وانما الى اتصاف بدنه بهذه الصفة أو تلك.وعندئذ قرّ قرار سقراط، كيما يجد حلاً للمشكلات الطبيعية ، ان ينحي جانباً الوقائع التي يمده بها البصر او الحواس الاخرى ، وأن يحاول أن يستعمل ، « في جولة ثانية » ، المنهج الذي سبقت الاشارة اليه في محاورة **مينون** ،أي « أن أقرر على سبيل الفرض الصيغة التي ارتئي انها هي الأمتن ، ثم ان اقرر أن ما يتفق مع هذه الصيغة هو الحق ، وأن ما لا يتفق مع هذه الصيغة ليس هو الحق » . وما هذه الصيغة ، في مشكلة تعليل الموجودات ، إلا الصيغة التي تؤكد وجود المثل : « سنفرض أن هناك جمالاً في ذاته ، خيراً في ذاته ، كبراً في ذاته ، وهكذا دواليك » ؛ فإن يكن شيء من الأشياء جميلاً بدون ان يكون هو الجمال في ذاته ،جاز لنا تفسيره بالقول إنه « يشارك » في الجمال في ذاته . ويكشف افلاطون بوضوح تام عن قصده حينما يقارن طريقته في التعليل بطريقة الطبيعيين . لنفرض اننا نريد ان نعلل كيف ان الشيئين يؤلفان زوجاً واحداً ؛ فالطبيعي ينبئنا في هذه الحال أن شيئين ، كانا في الأصل متباعدين ، قد تقاربا ، أو ان الشيء الواحد انقسم الى شيئين ؛ وعليه فإنه يقدم لنا تفسيرين متناقضين لواقعة واحدة ، أو لنقل بالاحرى إنه لا يفسرها إطلاقاً ؛ فما من عملية طبيعية تستطيع ان تفسر تكوين الثنائي dyade ، إذ ان الثنائي موجود في ذاته ، بمعزل عن

العمليات الطبيعية كافة ، باعتباره موضوعاً للرياضيات : وانما بالمشاركة في هذا الثنائي في ذاته تتولد جميع ثنائيات الاشياء (٢٠) .

على هذا النحو يتكشف لنا ارتباط نظرية المثل بالمنهج التحليلي أو بالمنهج الفرضي . والمنهج أوسع وأرحب بكثير من نظرية المثل التي لا تعدو ان تكون تطبيقاً خاصاً من تطبيقاته . وتلك هي روح الافلاطونية التي ستقف على طرفي نقيض منها جميع المذاهب الوثوقية التي سترى النور من بعدها . ويبقى اندفاع الفكر لدى افلاطون ، كما لدى سقراط من قبله ، أهم من النجاح .

## ( ٥ )

## الجدل الافلاطوني

بيد ان المنهج التحليلي يطرح مشكلة لها وجهها من الخطورة ، وقد أرهص بها افلاطون في **فيدون** وعالجها مطولاً في **الجمهورية** . فبموجب هذا المنهج يتعين أن يُردّ الفرض نفسه ، بعد ما يكون أدى دوره في عملية البرهان ، الى فرض أعلى منه : ولكن لا مناص من التوقف ، في هذا النزول نحو الشروط ، عند حد « يكفي نفسه » (**فيدون** ، ١٠١ د ) ، ولا يكون مفترضاً ( **الجمهورية** ، ٥١١ ب ) . والحال أن الرياضيات لا تسايرنا هنا إطلاقاً:فهي تفترض،في مسعاها الى حل مشكلاتها ، خطوطاً مستقيمة ومنحنية ، وأعداداً ، شفعية ووترية ؛ بيد أن هذه المفترضات تبقى مجرد مفترضات ، ولا يمكن ان يعللها سوى علم أعلى ، جدل يتمكن من الوصول الى اللامشروط .

---

(٢٠) **فيدون** ، ٩٩ ج - ١٠٠ د ، انظر كذلك ١٠١ هـ .

وحينما يسمي افلاطون هذا اللامشروط باسم **الخير** او **مثال الخير**( ٥٠٨ هـ ) ، فإن قصده واضح بما فيه الكفاية : فمراده أن التعليل النهائي الوحيد الذي يمكن إعطاؤه لموجود من الموجودات هو أنه خير أو مشارك في الخير وبوسعنا الافتراض ، استناداً الى المحاورات اللاحقة ، انه مذ كتب **الجمهورية** كان يجري محاكماته العقلية مثلما سيجريها فيما بعد في **تيماوس** : ففي هذه المحاورة الاخيرة ( ٢٩ هـ - ٣٠ أ ) كانت النسب الرياضية او الاشكال الهندسية التي يفترضها الفلكي لتفسير حركات الكواكب لا تجد بدورها تفسيرها إلا لأنها تحقق قصداً من مقاصد الإله الفاطر ، قصداً ينبع من خيريته' فالخيرية هي ما يفترضه سلفا وجود كل شيء، دون أن تفترض هي نفسها وجود أي شيء . وما سيسميه ارسطو بالعلة الغائية هو العلة الحقيقية والمطلقة التي تعطي التفسير الأخير فالعدالة والجمال ، مثلهما مثل الفضائل ذاتها ، لا قيمة لهما بحد ذاتهما إن لم نعرف « اين وجه الخير فيهما » ( ٥٠٦ أ ) . وإن الخير لأشبه بشمس تُعَرف على ضوئها الموجودات الاخرى في علة وجودها بالذات ، ولحرارتها تدين بوجودها . « ليس الخير إذن موجوداً من الموجودات ؛ وانما هو أسمى من الوجود رفعة وقوة » ( ٥٠٦ ب ) .

اننا لا نستطيع ان نأمل في فهم هذا المقطع الغامض من **الجمهورية**عن مثال الخير ما لم نتبين المشكلة التي غرضه أن يسهم في حلها . فقد كان افلاطون أطلق في **فيدون** اسما عاماً هو التفكير dianoia على التعقل الذي يتقدم عن طريق كشف الفروض ؛ لكن كيف السبيل الى التحقق من أن الشرط الذي امكن الوصول اليه بالنزول من فرض الى فرض ليس هو نفسه شرطاً ؟ من المؤكد أن ليس السبيل الى ذلك صلة الارتباط المنطقية التي تقيمها سائر الفروض مع هذا الشرط ، لأنه لن يتميز في هذه الحال عن أي فرض آخر ؛ وانما السبيل

الوحيد الى تعرفه الحدس العقلي المباشر (NOÉSIS) ، وضرب من الرؤيا والاستبصار لا يحتاج الى اي مبرر يبرره ( **الجمهورية** ،٥١١ د ) .

من هنا كان على الفيلسوف ان يتبع في تأهيله نظاماً كذاك الذي يرسمه الكتاب السابع من **الجمهورية** . فالاساس الذي ينهض عليه تأهيله الفكري علوم اربعة تستخدم كلها « المنهج الفرضي » : الحساب، الهندسة ، الفلك ، الموسيقى ؛ ويحرص افلاطون اشد الحرص على آلتنويه بأنه لا يقبل بهذه العلوم إلا بقدر ما تأخذ بذلك المنهج ؛ وهو يشذب منها كل ما يمكن ان يخالطها من ملاحظة محسوسة ، وكل ما لا يمكن ان يقوم عليه برهان عقلي ؛ فالحساب مثلاً ليس فن العد الذي يحتاجه التاجر او القاضي الأول ، وانما هو العلم الذي يميز الاعداد في ذاتها ، بمعزل عن المحسوسات ( ٥٢٥ هـ ) ؛ كذلك فإن الهندسة ( جيومتريا ) ليست مسح الارض ( ٥٢٦ د ) ، والدليل على ذلك يجده افلاطون في فرع جديد من هذا العلم ، ما انفك قط عن التنويه بأهميته ، هو التجسيم أو الستريومتريا : فهو لا يعود في هذه الحال مجرد علم لقياس الاحجام ، وانما هو علم وسيط بين الهندسة بحصر المعنى وبين علم الفلك ( ٥٢٨ أ ) . وعليه ، إن هذا العلم الأخير ، الذي لا يقبل إلا بتآلفات بين حركات متناظمة لتفسير حركة الكواكب والاجرام السماوية ، لا يمت بصلة الى رصد الافلاك الذي لا يقع النظر فيه بصورة مباشرة إلا على حركات غير منتظمة ( ٥٣٠ أ د ) . واخيراً ، فإن الموسيقار الذي يضبط آلته بالتجربة ليس ذلك العالم الذي يكتشف النسب العددية البسيطة القائمة بين الالحان( ٥٣١ أ ب ) . وهكذا ، فإن هذه العلوم الأربعة، إذ تقسرنا على الارتفاع بالتعقل وحده الى فروض ، بمعزل عن المحسوسات ، تشدنا نحو الوجود ، نحو الماهيات الحقة ( ٥٢٣أب).

لكن ذلك كله لا يعدو ان يكون تمهيداً وإعداداً : فإلى تلك العلوم ينضاف الجدل. والجدلي الحقيقي هو صاحب العقل الشامل، العقل الذي لا يترك العلوم في حالة الشتات ، بل يعاين صلة قرباها فيما بينها وبالوجود ( ٥٣٧ ج ) : وبكلمة واحدة ، انه العقل الذي يربط تنوع الفروض بجذرها الاوحد ، الخير ، وعن طريق علم الخير ، الذي هو اعظم العلوم طراً ، ينير تلك الفروض ويبين عن صدقها .

## ( ٦ )

## أصل العلم . التذكر والاسطورة

من الاهمية بمكان ، لحسن فهم افلاطون في طور نضوجه ، أن يبقى هذان المستويان للمعرفة العقلية ماثلين في اذهاننا . وإن طائفة بكاملها من المشكلات ترتبط بالتمييز بينهما . فأولاً ، كان افلاطون السقراطي الخالص ، الذي يقنع بإخضاع الصيغ او الحلول المقدمة من قبل المجاوب للامتحان ، يدع أصل هذه الصيغ نفسها يلفه إبهام كامل ؛ علماً بأنها إذا كانت جزافية خالصة ، فما حظها من الاتفاق مع الحقيقة ؟ ذلك هو مغزى السؤال السفسطي الذي يطرحه مينون[٢١] : فالبحث مستحيل اذا كنا نجهل كل شيء عما نبحث عنه ، مثلما انه غير مجدٍ اذا كنا نعرفه . يتعين إذن ان يكون ذهن المجاوب متجهاً سلفاً نحو الحقيقة ؛ ولا بد بالتالي من ان يكون عرف من قبل هذه الحقيقة، بحيث يكون البحث والعلم مجرد « تذكر » ( ٨١ د ) . ولئن يكن في مقدور العقل ان يكشف الحقائق بمجرد التفكير ( بهدي استجوابات المعلم أو بغير هديها ) ، فهذا معناه أنه يحوزها من الاصل في دخيلة

---

(٢١) مينون ، ٨٠ د .

نفسه ؛ وبالتفكير وحده امكن للعبد الذي استجوبه سقراط أن يكتشف ان المربع الذي هو بمثل ضِعف مربع آخر هو ذاك المرسوم فوق خط القطر ( ٨٢ ب ـ ٨٥ ب ) ؛ والحال أن من يكتشف حقيقة هي في حوزته اصلاً ، يكون قد استعادها بذاكرته . هذا لا يعني على الاطلاق أن نظرية التذكر نظرية كسلى ، وانما هي على العكس نظرية تحض وتحث ؛ فبفضلها « تتأتى لنا الشجاعة ونبذل قصارانا في البحث والعثور على ذكرى ما غابت عنا ذكراه » ( ٨١ د هـ ـ ٨٦ ب ) ؛ وبفضلها نصير « افضل مما كنا ، واقوى عـزماً وشكيمـة ، واقل كسلاً » . إن التذكر هو الاسم الأول لاستقلال العقل في البحث .

غير أن هذه النظرية تنطوي بدورها على توكيد له وجهه من الخطورة : سبق وجود النفس ( ٨١ ب ) . وخلود النفس ، الذي كان افلاطون شك فيه في محاوراته الاولى[٢٢] ، يغدو الآن شرطاً للعلم . ومجرد توكيد سبق الوجود بلغة جافة ومجردة لا يكفي . وأرجح الظن ان افلاطون تراءى له أن هذا الاعتقاد لن يقوم له كيان إلا اذا تسنى له أن يجسم نفسه في أسطورة . والاسطورة ، التي تتكلم عن وجود النفس خارج الجسم ، كانت في أول شكل تلبسته في محاورة غورغياس ( ٥٢٣ ا ) مستقلة تماماً عن الاهتمامات التي تدور حولها محاورة مينون ؛ فهي تروي فقط كيف يستمر عمل العدالة بعد الموت ؛ وحتى في المحاورات التالية تحتفظ الاسطورة في أغلب التقدير ، وفي جزئها الاعظم ، بالطابع نفسه وتبقى مجرد سرد لمحاكمة إلهية . بيد أن هذه المحاورات تفسح مكاناً ، وهو في فيدروس ( ٢٤٨ أج ) واسع للغاية ، للكيفية التي تكتسب بها النفس ، حين دلوفها الى الجسم ،

---

(٢٢) دفاع سقراط ، ٢٩ ا ب .

المعرفة بالحقائق التي ستستعيد ذكراها في اثناء حياتها فوق الارض: فالنفس تواكب آلهة السماء في مسارهم الدائري ، وتعاين « في مكان يقع فيما بعد السماء»تلك الماهيات التي « لا لون لها ولا شكل»والتي هي المثل ، العدالة في ذاتها ، العفة ، العلم ؛ وبعد أن تسقط النفوس في الاجسام تغدو ، وقد أتاحت لها الظروف ان ترى الى ابعد ، هي نفوس الفلاسفة القادرين على التذكر .

على هذا المنوال تصير المثل ، في فيدروس ، عناصر مكوِّنة لأسطورة النفس ؛ فهذه المثل تحتل مكاناً لها فيما وراء العالم الحسي في الموضع الذي تشتاف اليه النفس من الطبقة العليا من السماء . وربما كان هذا النزوع الى نوع من التحقق الاسطوري والخيالي للمثل حجر عثرة في فلسفة افلاطون ؛ ولكننا نتبين في الوقت نفسه كيف أن هذا النزوع مرتهن بنظرية التذكر ، التي هي نفسها شرط للعلم . فالاسطورة والعلم ، ان كان يبغي ان يتخطى الفروض الرياضية ، مترابطان برباط لا تفصم عراه .

## ( ٧ )

## العلم وجدل الحب

بتذكر المُثُل يرتبط ارتباطاً وثيقاً للغاية . في محاورة مينون ، احتمال حيازة المرء لظنون صائبة دون ان يكون قادراً على تبريرها ، أي دون ان يحوز العلم ( ٩٧ ج - ٩٨ ج ) . هكذا كان مشاهير ساسة اثينا ، ارستيدس او بيركليس مثلاً ، ممن احسنوا قيادة المدينة ، لا يملكون اي علم سياسي ، أعني اية معرفة منهجية تستأهل اسم الفن ؛ وإلا لكان أتيح لهم ان يعلِّموه وينقلوه للآخرين ؛ والحال أنهم عجزوا حتى عن ان يجعلوا من اولادهم أنفسهم رجال سياسة ( ٩٣ ج -

٩٤ هـ ) . غير أن الظن الصائب يكافىء العلم عملياً ، متى ما كان العمل وحده هو بيت القصيد . وبما ان هذا الظن ليس فطرياً في الفرد ، وبما انه لا يتم أيضاً اكتسابه بالتعليم ، فمن المحتَّم ان يكون مصدره وحي الآلهة ( ٩٩ ج ؛ ١٠٠ ب ) . وهذا الوحي هو من جملة نعم الآلهة على الحاضرة الاثينية . وليس لهذه القَسَمة أن تدهش اي سامع من سامعي افلاطون : فالمدينة تبقى بالضرورة ، في نظر الاغريقي ، تحت حماية الآلهة التي ترفع اليها شعائر العبادة .

بما ان التذكر الذي تتكلم عنه محاورة **مينون** يتحقق في اسطورة سبق وجود النفس في محاورة **فيدروس** ، فإن الوحي يستدعي ايضاً تكملته الاسطورية ، فيتاح للخيال ان يدرك التأثيرات التي تعتمل في النفس ؛ وتلكم هي اسطورة إيروس في **المادبة** وفي **فيدروس** . ويربط افلاطون الوحي الفلسفي بطائفة بكاملها من الوقائع المماثلة . فهذا الوحي هو نفسه مظهر من جنون الحب ؛ إذ ان الفلسفة في نظر افلاطون هي ما كانته في نظر سقراط : فليست هي تأملاً متوحداً ، وانما تولد روحي في نفس المريد ؛ والحال ان الانسان « لا يلد إلا في الجمال » وتحت تأثير الحب ( **المادبة** ، ٦ ب ج ) . وينزع الحب نحو الخلود ، سواء اكان حب الاجسام الجميلة ، الذي يديم حياة الفرد في حياة فرد آخر ، أم حب النفوس الجميلة ، الذي يوقظ قوى العقل الغافية لدى المعلم كما لدى المريد ( ٢٠٦ د ؛ ٢٠٨ ب ) . هكذا تكون حياة الروح وكأنها مطعَّمة على حياة الجسم ؛ والانتقال من الرغبة الغريزية ،التي تدفع بالكائن الحي الى ولادة شبيهه ،الى الرؤيا المباغتة للجمال الابدي وغير القابل للفناء ، هو بمثابة تقدم متصل في العمومية : انه تقدم من تهتز أوتار نفسه لا لجمال جسم واحد ، بل لكل جمال لدائني ؛ لكن فوق الجمال اللدائني هناك جمال النفوس ، جمال الأشغال والعلوم ، وفوقه أيضاً بحر الجمال اللامتناهي ، هذا

الجمال الذي منه يتحدر كل جميل ( ٢٠٩ هـ ـ ٢١٢ أ ) .

يلح افلاطون مطوّلاً على الطبيعة الجنية للحب:وفي زعمه ان الجن يؤدون ، في العبادة الدينية ، دوراً من الطراز الاول : فهم الوسطاء بين البشر والآلهة ، يرفعون الى الآلهة صلوات البشر ، ويحملون الى البشر هبات الآلهة . وإيروس هو واحد من هؤلاء الجن ، ابن بورروس وبينيا ، الذي يجمع بين فقر امه وحذق أبيه وملكاته الفكرية الخصبة ؛ فهو نموذج الفلاسفة ، بل قل شفيعهم ؛ وهو يرمز في ذاته الى كل ما تنطوي عليه نفوسهم من إلهام واندفاع ؛ ويمثل على الصعيد الوجداني ما تمثله الرياضيات على الصعيد العقلي ؛ ووظيفته أن يجذب نحو الجمال ، مثلما تجذب الرياضيات نحو الوجود(٢٠٢ هـ ـ ٢٠٣ ج ) .

كما أن إيروس المشخِّص جني في جملة الجن ، كذلك فإن جنون الحب نوع من نـوع أشمل يضم كل ضروب الجنون التي الآلهة مصدرها ( فيدروس ، ٢٤٥ ب ) . ويذهب الفكر هنا بأفلاطون بوجه خاص الى المعتقدات والشعائر الدينية التي ترتبط بطراز من العرافة كان له عصرئذ شأن اجتماعي عظيم ، عرافة فيثيا الدلفية التي « تغدق بفضل جنونها عظيم الخير على اليونان ، فإن عادت الى رشادها لم تسد أي خير » ( ٢٤٤ ب ) . وجنون النبي الذي يتكهن موازٍ لجنون الشاعر المفتون بربات الشعر ، الذي تنهل الاجيال القادمة مِنْ معين أعماله العلم والثقافة . وبهذين الضربين من الهذيان ، اللذين لا يماري أحد من الاغريق في قيمتهما ، يقارن افلاطون هذيان المحب ؛ فهذيان العاشق لا يقل عنهما قيمة ، لأنه جَيَشان نفس تتعرف في المحسوسات صورة الجمال الابدي الذي تأملت فيه وتملته حينما كانت تحيا بصحبة الآلهة ، قبل حياتها فوق الارض ؛ هو اذن منطلق الفلسفة ، وهو الذي يهب النفس من جديد اجنحتها ( ٢٤٩ أ ـ ٢٥٠ ج ) ؛ إنه يشحذ النفس ، مثلما ان سقراط ، العاشق الامثل في

المأدبة ( ٢١٦ أ ) ، هو في الدفاع ( ٣٠ هـ ) النعرة التي تحفز الاثينيين .

ان فكرة إيروس ، وبصورة أعم فكرة الوحي الالهي ، تميط اللثام عن الخلفية الوجدانية للعلم الافلاطوني . فالفلسفة عند افلاطون ليست منهجاً عقلياً خالصاً ضيقاً . « ان العضو الذي عن طريقه نفهم اشبه بالعين التي يتعذر عليها الالتفات نحو النور إلا في حركة واحدة مع الجسم بأسره ؛ وانما مع النفس بأسرها ينبغي كذلك ان يتم التحول من التغير الى الوجود ... إن من أشرار الناس ماكرين ، نفوسهم صغيرة ، وبصرهم حاد ونافذ ... لكن كلما كان بصرهم اكثر نفاذاً ، كان الشر الذي يقارفونه اكبر ! » ( الجمهورية ، ٥١٨ هـ ) . ورؤية صغار النفوس هذه تتنافى ورؤية الجمال التي تصدر عن الحب والتي هي بمثابة تتويج للإلهام العشقي .

فضلاً عن ذلك ، تربط الاسطورة الحياة الفلسفية بالمصير الانساني في جملته ، وبالتالي بالكون قاطبة ، مسرحه . وسقوط النفس من السماء الى الارض ، وتناسخاتها فوق الارض ، وتحولها ، وارتدادها الى الرؤية التي منها انطلقت : ذلك هو جوهر أسطورة فيدروس ومرموزة الكهف في الجمهورية ؛ فالنفس الساقطة في فيدروس ( ٢٤٦ ج ) هي السجين القابع في الكهف المظلم ، وقد أدار ظهره للنور ، فلا يبصر سوى التعاقب شبه المنتظم لظلال وهمية على جدران الكهف ، إلى ان يأتي الجدل ويعطيه حركة التحول نحو النور ( الجمهورية ، ٥١٤ أ ـ ٥١٦ أ ) .

( ٨ )

## تطوير فرضية المثل

لنعد الآن الى تطور الفلسفة بحصر المعنى . فقد رأينا ان المنهج الفرضي يستخدم المحاكمة الاستدلالية التي تكتفي بإدراك الكيفية التي تترابط بها النتائج بالفروض . بيد أن هذا المنهج كان سيبقى ناقصاً لو أنه قنع باستخدام الفروض بدون ان يفحصها بحد ذاتها ليرى هل هي تنهض على أساس أو لا . على هذا النحو استخدم افلاطون في فيدون المثل والمشاركة في المثل على سبيل الفرض ليحل مشكلة العلية الفيزيقية وليثبت خلود النفس . ولكن كان عليه ، حال الانتهاء من حل هاتين المشكلتين ، أن يمتحن قيمة الفرض نفسه .

وانما لامتحان من هذا النوع يخضِع افلاطون نظرية المثل في مطلع محاورة بـارمنيدس ( ١٣٠ أ ـ ١٣٥ ج ) . وبالفعل ، يطرح افلاطون هذه النظرية ، قبل أن يفحصها ، باعتبارها فرضية تفسح في المجال أمام حل الصعوبات التي عارض بها زينون ، تلميذ بارمنيدس ، وجود الكثرة ( ١٢٨ هـ ـ ١٣٠ أ ) . فلو سلمنا « من جهة أولى بوجود المثل على حدة ، ومن الجهة الثانية بوجود الاشياء المشاركة فيها ، لاستطعنا بالفعل أن نتصور في يسر وسهولة ، كيف يمكن للشيء ذاته ان يكون واحداً ومتعدداً ؛ وآية ذلك ان الواحد والمتعدد لهما وجودهما بمعزل عن الشيء ، وأن الشيء يشارك في هذين المثالين كليهما في آن معاً ؛ وعلى هذا النحو يمكن للشيء الواحد ان يكون شبيهاً ومبايناً ، كبيراً وصغيراً » .

يصور افلاطون لنا بارمنيدس الشيخ مبتسماً حيال ما يبديه من حمية سقراط الفتى وهو يعرض هذا الحل : فبارمنيدس لم يعد مهتماً بالبحث فيما اذا كان هذا الحل يذلل اعتراض زينون على الكثرة ، لكنه

يفحصه بحد ذاته . فمشاركة الاشياء في المثل مستحيلة أولا . فلو ان كثرة من الاشياء تشارك في مثال واحد ، أو لو ان المثال باكمله موجود في كل شيء من هذه الاشياء ، لكان المثال فارق نفسه ، وهذا خلف ؛ أما لو أن المثال شارك بجزء منه في كل شيء من الاشياء ، لتعين في هذه الحال ان نقول إن مثالاً من المثل ، وهو هنا مثال الصغر ، هو بالضرورة اكبر من كل جزء من أجزائه ، وهذا خلف ( ١٣١ أ ـ ١٣١ هـ ) . ناهيك عن ذلك ، فإن الغرض من نظرية المثل هو تأكيد وجود مثال واحد ، وليكن مثال الكبر ، فوق كثرة المفردات التي هي كلها كبيرة ؛ غير ان هذه الوحدة مستحيلة ؛ إذ لو كنا في حِلّ من ان نفرض وجود كمية هي في ذاتها اكبر من الكميات الكثيرة ، نظراً الى تشابه هذه الكميات ، لكان تحتم علينا ، للسبب نفسه ، ان نفرض وجود كمية أخرى هي في ذاتها اكبر من الكميات الكثيرة ومن الكمية الاولى ، وهكذا الى ما لا نهاية ( ١٣١ هـ ـ ١٣٢ ب ) . فهل نرد على الاعتراض الاول بقولنا إن الشيء الذي يشارك في المثال ليست علاقته بالمثال كعلاقة الجزء بالكل ، وانما كعلاقة الصورة بالنموذج ؟ في هذه الحال ينبغي على العكس ان يكون النموذج مشابهاً للصورة ، وان يكون المثال مشابهاً للشيء ؛ والحال انه لا وجود لتشابه ، بحسب ما تنص عليه مبادىء النظرية ، إلا حيث تكون هناك مشاركة في مثال واحد ؛ ولا مناص بالتالي من ان نفرض فوق الشيء والمثال وجود مثال آخر يشاركان فيه كلاهما ، وهكذا الى ما لا نهاية ( ١٣٢ أ ـ ١٣٣ أ ) . واخيراً ، إن هناك تنافياً بين طبيعة المثال وبين الوظيفة المقيّض له أن يضطلع بها ؛ فالمفروض بالمثال ان يكون موضوع العلم ؛ والحال أنه من غير الممكن ـ وهذا بدهي ـ حتى أن يعرف من قبلنا ؛لانه اذا كان موجوداً في ذاته ، فمن غير الممكن ان يكون موجوداً فينا نحن ؛ وموجود في ذاته لا يمكن ان يُعرف إلا عن طريق علم في ذاته ،

وعلم كهذا لا مشاركة لنا فيه إطلاقاً . واذا عزونا على العكس من ذلك الى الله العلم في ذاته ، أو علم المثل ، نكون قد انكرنا عليه معرفة الاشياء المفارقة للمثل ( ١٣٣ ب ـ ١٣٤ هـ ) .

بموجب هذا النقد لا يبقى شيء قائماً مما كان يبدو انه هو الذي يعطي فرضية المثل قيمتها : فالمثال ليس تفسيراً للاشياء ، ما دامت المشاركة مستحيلة[٢٣] : وما هو بوحدة في الكثرة ، ما دام يتشتت في كثرة لامتناهية من المثل ؛ وما هو بموضوع للعلم ، ما دام مفارقاً لنا بصورة جذرية . ان كل فرضية فيدون مطروحة إذن للنقاش .

اغلب الظن ان افلاطون وجد نفسه في تلك الفترة نفسها ، وعلى سبيل الأخذ بالعكس ، منقاداً في ثياتيتوس الى إعادة النظر بصورة شاملة في التصورات التي كوّنها الفلاسفة الآخرون لأنفسهم عن العلم . وقد استهدف افلاطون في المقام الاول اولئك الذين يدعون ان الاحساس هو العلم ( ١٥١ هـ ) . وكان صادر في الجمهورية ( ٤٧٨ أ ) ـ معتبراً ان ذلك من بديهيات الأمور ـ على ان المحسوس ، المتلاشي باستمرار ، المتدفق بلا انقطاع ، لا يمكن ان يكون موضوعاً للمعرفة ، لأنه يحتوي على صفات متناقضة متزامنة . اما في محاورة ثياتيتوس فهو يبرهن على ذلك مباشرة ، بدون أية إشارة الى نظريته الوضعية .والحق ان افلاطون يتصدى هنا لمذهب حسي من نوع خاص : ليس لأولئك الاجلاف من الناس « الذين لا يصدقون إلا ما يمكنهم لمسه بأيديهم » ( ١٥٥ هـ ) ، وانما لأولئك الفلاسفة الاكثر لطافة الذين يقتفون خطى هيرقليطس وبروتاغوراس ، فيرجعون كل معرفة

---

(٢٣) اشتملت محاورة فيدون ذاتها ( ١٠٠ د ) على كثير من الشكوك بصدد طبيعة المشاركة ، فتساءلت عما اذا كانت المشاركة هي مثول المثال في الشيء او تواصل الشيء مع المثال .

يقينية الى الوعي المباشر الذي يخالج كل انسان بما يحسه حاضراً ؛ هكذا يكون الانسان ، كما قال بروتاغوراس ، مقياس الموجودات كافة ( ١٦٠ ج ) ، في عالم دائم الحركة ، لن يعني فيه التوقف والثبات إلا الموت ، ولن تكون عاقبتهما سوى زوال الوجود والمعرفة معاً . وبالفعل ، كما تنقدح الشرارة من احتكاك جسمين ، كذلك فإن الصفة الحسية والاحساس يتولدان في آن واحد من نوع من احتكاك العامل بالجامد ؛ انهما يولدان معاً ولا وجود لواحدهما بدون الآخر ( ١٥٦ أ ـ ١٥٧ أ ) . وما من صفة هي وجود في ذاته ، وما من إحساس له صفة الاستقرار والثبات ؛ فالصفات والاحساسات ، المأخوذة في دوامة الحركة الكلية ، لها في كل لحظة وآن بداهتها التامة والكاملة ، لكن هذه البداهة تختفي في كل لحظة وآن أيضاً لتحل محلها بداهة اخرى ( ١٧٩ ج ) . تلكم هي النتائج التي تتأدى اليها الحركية الكلية كما قال بها الطبيعيون الايونيون القدامى ؛ ويلقى افلاطون هنا أخصاماً لا يؤثر فيهم إطلاقاً النقاش السقراطي ( ١٧٩ هـ ـ ١٨٠ ب ) ؛ فهذا النقاش يستلزم ضمناً ان يكون في الامكان الإقرار ببعض مسلمات ثابتة ؛ فهل من سبيل الى ذلك اذا كان الخصم يغير جلده حالاً ويتهرب حالما نحاول الامساك بكلماته ؟

الحق أن افلاطون، الذي كان صاحب حس متوهج بدفق المحسوسات ، يبذل هنا قصاراه لإظهار قوة أخصامه ؛ فهو ينحّي بازدراء الحجج المبتذلة ، نظير تلك الحجة القائلة إن بروتاغوراس لا يحق له تعليم غيره من الناس ، وذلك ما دام كل انسان مقياس الموجودات ومساوياً بالتالي في الحكمة لغيره من الناس ؛ فلئن يكن من المستحيل في هذه الحال ان يكون قوام حكمته الانتقال بالآخرين من الخطأ الى الحقيقة ، فإن هذه الحكمة ما يزال امامها دور هام تؤديه ، وهو تنحية الظنون الضارة وتشجيع الظنون النافعة ( ١٦٠

هـ - ١٦٢ د هـ ) .

ومن ثم فهو لا يتنطع لتفنيد هذه الدعوى إلا بعد النفاذ الى صميمها وتتبعها الى آخر منطقها . فان يكن الانسان هو مقياس كل شيء ، فلا بد من أن يؤخذ بعين الاعتبار راي الناس كافة ؛ والناس كافة يخشون الوقوع في الخطأ في الموضوعات التي يعلمون انهم عادمو الكفاءة فيها والتي يقرون بالمقابل بكفاءة من يقصدونه من الاشخاص بصددها . فبروتاغوراس ، ان بقي على صدقه مع نفسه ، لم يكن امامه مناص من تخطئة ذاته ؛ وحسبه دحضاً وتفنيداً أن يقر الناس بوجود معلمين لهم ، أو اطباء أمهر منهم وابرع في مواجهة المرض الذي يخشونه ، أو مستشارين سياسيين اقدر منهم على توقع ما فيه النفع والفائدة للمدينة . ولا ريب في أن هذا العلم هو برسم المستقبل ؛ لكن يبقى أن البداهة المباشرة والفورية للاحساس الحاضر لا يصل اليها إلا من يساوره هذا الاحساس . ويرد افلاطون بأن هذه البداهة ليست مما يوصف ؛ فالابانة عما هو متحرك، والافصاح عما هو منظور يعنيان وقف الحركة او تجميد الاحساس ؛ ومن ثم لا يحق للمرء ان يفصح لا عما يراه ولا عما يعرفه ؛ فقبل ان يتمكن من الافصاح عنه ، تكون البداهة الراهنة قد حلت محلها بداهة اخرى ( ١٦٩د - ١٧٢ ب ؛ ١٨٢ د ) .

ليست المعرفة اذن إحساساً ؛ وانما هي بالاحرى الحكم ، وبتعبير أدق ، إصدار أحكام صادقة ( ١٨٧ب ) . وبديهي ان الحكم أو الظن الصادق ، الذي عنه يدور الكلام هنا ، انما موضوعه المحسوسات ؛ لكن الحكم على المحسوسات ينطوي بالضرورة على شيء لا سبيل الى إدراكه بالاحساس؛فلو اننا حكمنا بأن الموضوعات موجودة ،بـأنها متماثلة أو متباينة ، متشابهة او مختلفة ، فبان صفات الشيء ذاتها تُدرك فعلاً في هذه الحال من قبل الحواس؛غير ان الوجود ، وذات الشيء

وسوى الشيء ، والشبيه والمباين ، هي حدود عامة أو مشتركة ، علاقات لا يمكن ان تعطيها الحواس . النفس تحكم إذن بإعمالها الفكر في معطيات الحواس ؛ فإن تأدى هذا التفكير الى الحقيقة ، فكانت الابانة عن علاقات صحيحة ، يكون قد تم الوصول الى العلم ( ١٨٤ ب - ١٨٦ د ) . لكن ما كان من الممكن الدفاع عن هذه الدعوى ما لم يكن في الإمكان اولاً تمييز الحكم الصادق من الحكم الكاذب ؛ والحال ان كل حكم كاذب أو كل غلط يبدو مستحيلا (يتبنى افلاطون هنا الدعوى المعروفة التي كان يقول بها أصحاب فن المماحكة ) ؛ إذ أن الغلط لا يمكن بادىء ذي بدء أن ينجم عن خلط ؛ فمن المستحيل الخلط بين شيئين ، سواء أكانا كلاهما معروفين ، أم كانا كلاهما مجهولين ، أم كان احدهما معروفاً والآخر مجهولاً ( ١١٨٨ - ١١٨٩ ؛ ١١٨٩ - ١٩٠ج ) . وليس الغلط أيضاً الحكم بأن ما ليس موجوداً موجود ، إذ أن ذلك يعدل الحكم على اللاوجود ، أي بحسب المعنى الذي يحمله عليه افلاطون ، اتخاذ موضوع للحكم ما ليس له اي مضمون معرفي ، ما هو غير متعين على الاطلاق ، أي في النهاية عدم الحكم بالمرة . هذا النقد المزدوج للغلط ( وهو يُكرر في وجهه الأول بصور عدة متباينة ) يفترض ان افلاطون يشكك الآن في ما كان سلَّم به في **الجمهورية** ، اي بحالة وسيطة بين المعرفة والجهل ، مناظرة لواقع وسيط بين الوجود واللاوجود ؛ والحال أنه اذا كان الظن الكاذب مستحيلاً ، فذلك لأنه ليس في الإمكان إلا أن نعرف أو نجهل ؛ فإن حكمنا ما استطعنا أن نحكم إلا على الوجود . ومحاجَّة ثياتيتوس انما تستمد قوتها من ان الظن لا يُعدّ فيها وسيطاً بين العلم والجهل ، بل إما علماً وإما جهلاً . فهو يُصور على أنه علم في نقد الغلط ، وهذا في الواقع ما يجعل الظن الكاذب بحكم المستحيل ؛ فنحن لا نستطيع ان نحكم إلا على الوجود ،

مما يعدل القول بأن الظن اذا كان علماً فإن الظنون كلها تتكافا في القيمة . وعلى العكس من ذلك ، يُصور الظن في القسم الاخير من المحاجَّة ( ٢٠١ أ - ج ) على انه جهل ، وذلك ما دام في مستطاع الخطيب الأريب ان يقنع سامعيه بوقائع لا معرفة مباشرة لهم بها ، وهي مع ذلك صحيحة : فهم يصيبون في الحكم ، دون ان يتوافر لهم العلم .

لا يكفي إذن ان نصدق في الحكم لنحوز العلم : لكن الن يكون كافياً في هذه الحال ان نضيف الى هذا الحكم الصادق بيان العناصر التي منها يتألف الواقع الذي نتكلم عنه والكيفية التي يلتئم بها شمل هذه العناصر ؟ ( ٢٠١د ) إننا نعرف مقطعاً بعينه إن عرفنا الأحرف التي منها يتألف . وهذا التصور للعلم باعتباره تحليلاً منطقياً لمعنى الالفاظ يبدو ان صاحبه كان انتستانس؛ والسبب الذي يحمل افلاطون على دحضه مفيد تماماً ؛ ذلك انه لا وجود على اساس هذا التصور من علم إلا بالمركَّب لا بالعناصر البسيطة ؛ مما يعدل القول بأن علمنا منسوج من جهل مضاف الى جهل ليس إلا ؛ وهذا معناه ان العلم في نظر افلاطون لا يمكن ان يكون قوامه مجرد تراصف لا يكمن مبرر وجوده في طبيعة العناصر المتراصفة ( ٢٠٢أ ـ ٢٠٤ أ ) .

هكذا لا تبقي محاورة **ثياتيتوس** على أي فرض من الفروض بصدد طبيعة العلم قائماً . غير ان فرضية المثل تغص هي الاخرى بالصعوبات وبالاشكالات بحسب محاورة **بارمنيدس** .وهكذا لا يبقى أي فرض من فروض المحاورات السابقة مأخوذاً به ؛ فمع نظرية المثل تسقط جميع الآراء التي تقول بتوسطات بين المعرفة والغلط ، بين الوجود واللاوجود ؛ وينقطع دابر الحديث عن شبه العلم والإلهام والوحي والحب .

( ٩ )

# المران الجدلي في محاورة « بارمنيدس »

أو لنقل بالاحرى إن ثمة شيئاً واحداً يبقى : هو الاندفاع المنهجي الذي أنجب تلك الفروض والذي سيعمل ، طرداً مع تكوّنه ، على تجديدها وإحيائها . وهذا الاندفاع المنهجي ، لا عقيدة المثل ، هو ما يؤلف جوهر الافلاطونية.وتلكم هي دلالة محاورة **بارمنيدس** في مجملها. فبعد تقويض نظرية المثل ، يدعو بارمنيدس سقراط الفتى الى مواصلة المران والتدرب على منهج الفروض ، ذلك المنهج الذي أعلى افلاطون إعلاء عظيماً من كاعبه في **مينون** . فليس يكفي « إذا ما وُضع الفرض فحص ما يترتب على هذا الوضع » ، بل ينبغي ايضاً معرفة النتيجة التي تترتب على عكسه ( ١١٣٥ ) . وقوام القسم الثاني من **بارمنيدس** مران من هذا النوع . فبادىء ذي بدء يتم البحث عن جميع النتائج التي تترتب على الفرض الذي فرضه الفلاسفة الايليون : **الواحد موجود** ؛ وبعدئذ جميع النتائج التي تترتب على الفرض المعاكس : **الواحد غير موجود** .وحجج هذا البحث عظيمة الاهمية ، لانها تحتفظ بقيمة عامة تماماً ، مستقلة عن الفرض الذي يجري تمحيصه . ومن الواجب ، فيما يتصل بكل فرض من هذين الفرضين ، البحث اولاً عن النتائج التي تترتب عليه بالنسبة الى **الواحد** ، ثم عن النتائج التي تترتب عليه بالنسبة الى الاشياء الاخرى غير **الواحد** . وطلب النتائج معناه طلب المحمولات التي ينبغي إسنادها الى **الواحد** أو إنكارها عليه في كل فرض من الفرضين . لكن هذا يقتضي ان تكون في متناولنا قائمة باعم المحمولات ( تلك المعاني العامة التي ورد ذكرها في **ثياتيتوس** ) التي بإمكاننا إسنادها الى موضوع بعينه أو إنكارها

عليه ؛ وهكذا ينتهي افلاطون الى وضع ما يشبه لائحة مقولات ، كل حد من حدودها يحتوي اصلاً على نقيضين: الكل والجزء ، البداية والوسط والنهاية ، المستقيم والدائري ( الشكل ) ، ذات الشيء وسوى الشيء ، الشبيه والمباين ، المتساوي واللامتساوي ، الاقدم والاحدث أو المعاصر . بيد أنه من الاهمية بمكان ان نلحظ أن الترتيب الذي نسوقها به ليس على الاطلاق اعتباطياً بالنسبة الى افلاطون ، بمعنى أن إسناد كل مقولة من هذه المقولات أو عدم إسنادها الى موضوع البحث هو على الدوام نتيجة منطقية لإسناد المقولة السابقة لها او عدم إسنادها . ومن قبيل ذلك ان إثباتنا في الفرض الاول ان الواحد ليس له لا أجزاء ولا كل هو وحده الذي يتيح لنا ان نثبت أن ليس له بداية ولا نهاية ، (١٤٤ هـ ـ ١٤٥ ب ) ؛ ولأنه ليس له لا بداية ولا نهاية ، نستطيع أن نثبت أنه ليس له شكل هندسي (١٤٥ ب ) . لا تشبه المقولات اذن حججاً معدّة سلفاً ، ولكنها تتولد إن جاز القول طرداً مع تقدم البرهنة . وعلى هذا النحو يغتني مفهوم الواحد رويداً رويداً ، على منوال ما يغتني مفهوم الشكل الهندسي طرداً مع كشف كيفياته بطريق الاستتباع .

لقد جاءت نتائج البحث محفوفة بالشكوك الى حد غدا معه شرح محاورة بارمنيدس وتأويلها مشكلة في منتهى العسر . وبالفعل ، يبيّن افلاطون أن فرض : الواحد موجود يمكن ان تُستنبط منه بطريق المحاكمة الاستدلالية سلسلتان من النتائج ؛ ففي أولى السلسلتين يبيّن أنه يتعين علينا ان ننكر على الواحد كل زوج من ازواج الحدود المتناقضة التي سبق لنا تعدادها ،وانه ليس له بالتالي لا أجزاء ولا كل ، لا بداية ولا نهاية ، الخ ؛ وفي ثانية السلسلتين يبين لنا على العكس أنه يتعين علينا ان نسند اليه كل زوج من هذه الازواج . ومن الفرض نفسه يستنتج افلاطون ، بصدد الأشياء المغايرة للواحد ، أنه يتعين أن نسند اليها كل ضد من تلك الاضداد في آن معاً . ومن

**الفرض** المعاكس للاول : **الواحد** ليس موجوداً ، يستنتج افلاطون **منطقياً** أنه ينبغي ان نسند الى **الواحد** ثم ان ننكر عليه أزواج الحدود التي سبق لنا ان نفيناها وأثبتناها في الفرض الاول ، وبعدئذ ان نسند الى الاشياء المغايرة **للواحد** ثم ان ننكر عليها الازواج نفسها . فلكأن افلاطون يأخذ على عاتقه ، في زبدة القول ، ان يثبت ان للفرض الواحد نتائج متناقضة ، وان للفرضين المتناقضين نتائج متطابقة .

وانما بغرض التخلص من هذا التناقض أوَّل الافلاطيون المحدثون محاورة **بارمنيدس** ذلك التأويل المعقد الذي إلينا إليه عودة فيما بعد؛ فقد افترضوا أن لفظ **الواحد** ولفظ **موجود** ليس لهما في كل واحدة من سلسلتى النتائج معنى واحد ؛ فمن الممكن على هذا الاساس توكيد وجود أضداد **الواحد** ، لأن الجهة هنا ليست واحدة . بيد أن ما من شيء يبيح لنا الأخذ بمثل هذا التأويل .ودلالة ذلك الجدل الغريب هي فيما يبدو مغايرة تماماً . فلو تمعَّنا بانتباه وترو في نقد المثل في مستهل المحاورة ، لتبين لنا أن هذا النقد ينصبُّ لا على اطروحة المُثُل بحد ذاتها ، وانما على علاقات المشاركة بين المحسوسات والمثل ؛ فإنما بسبب هذه المشاركة كان يتعين على المثل إما أن تنقسم الى أجزاء وإما أن تفارق نفسها فيتكاثر كل مثال منها الى ما لا نهاية . وقد يبقى لزاماً علينا ، إزاء هذا الإشكال ، ان نضرب صفحاً ، بصورة مؤقتة على الاقل ، عن ذلك الجانب من المُثُل الذي به يمكن تمييزها عن المحسوسات لنتأملها في ذاتها، وبالاختصار ، أن نجري ذلك الجدل الذي حددته من قبل بمنتهى الوضوح محاورة **الجمهورية** ( ٥١١ ب )والذي « بدون ان يستعمل شيئاً محسوساً على الاطلاق لا يستخدم سوى المُثل لينتقل من مثُل الى مثُل وينتهي الى مثُل » . وهذا البرنامج هو ما تشرع محاورة **بارمنيدس** في وضعه موضع التنفيذ : فهي تفترض علاقات بين الواحد

والوجود ، وتستخلص منها جميع النتائج الممكنة ، بدون ان تغادر المضمار العقلي الصرف ، وبدون ان تشير أدنى إشارة الى المحسوسات التي يمكن ان تكون هذه المثل نماذج لها . ولا يعود هنا بيت القصيد ، كما في فيدون ، تفسير الظاهرات بالمثل ، بل الانتقال من منطقة ليس العلم فيها بممكن ، وحيث تظهر الفروق بلا قسر او إكراه ، الى منطقة ، العلم فيها ممكن . وما تكشف عنه محاورة بارمنيدس هو مدى خصوبة الفروض بصدد العلاقة بين المثل .

## ( ١٠ )

## تواصل المثل

اما ما ستكشف عنه محاورة السفسطائي بدورها فهو أن الفرض لازم لزوماً مطلقاً . والموضوع الخاص لهذه المحاورة هو الاشكالات التي يثيرها تعريف السفسطائي : فلو قلنا إنه ذاك الذي لا يحوز إلا ظاهراً من العلم ( ٢٣٣ج ) لأفلت منا برده علينا بأن الغلط مستحيل لأن قوامه في هذه الحال سيكون تعقل اللاوجود ؛ والحال ، اليس حقاً ان اللاوجود غير موجود ( ٢٣٦ هـ ـ ٢٣٧أ ؛ ٢٤١ د ) ؟

حلاً لهذه المسألة يجري افلاطون مراجعة نقدية لآراء الفلاسفة حول تعريف الوجود . بيد أن هذا النقد يتأدى الى نتيجة مدهشة : الا هي استحالة تعريف الوجود في ذاته ، بمعزل عن كل شيء آخر . وبيان ذلك كالآتي : حينما سعى الايونيون وبارمنيدس الى تعريف الوجود ، عرَّفه بعضهم بأنه كثرة ، وبعضهم الآخر بأنه وحدة ؛ ولكنهم أعطوه على هذا النحو تعيينات لا توافقه من حيث هو وجود . فبأي معنى ، أولاً ، يقول الايونيون إن الوجود حدان ؟ فإن لم يكن لا هذا

ولا ذاك ، على انفراد ، فهناك في هذه الحال لا حدان فقط ، بل ثلاثة : ولكن ان يكن هو هذا وذاك بالمعية ، فليس هناك في هذه الحال حدان ، وانما حد واحد فقط . وبأي معنى يقول بارمنيدس بدوره إن الوجود واحد ؟ فبما ان الواحد ليس هو هو الوحدة ، فهناك اذن كل ، مؤلف من الوجود والواحد : فإما أن هذا الكل موجود ، وعندئذ لا يعود الوجود سوى جزء من الوجود : وإما أنه غير موجود ، وعندئذ فإن الوجود ليس هو الكل . وقد كان الايونيون يخلطون الوجود بما سوى الوجود ، إذ ما كانوا يفصلونه عن هذه التعيينات الكمية ( ٢٤٣ هـ ـ ٢٤٥ هـ ) .

والواقع أن هؤلاء الاشخاص « المهولين » الذين لا يعتقدون إلا في وجود ما يلمسونه والذين « يماهون الوجود مع الجسم » ، واصدقاء المُثل الذين لا يرون بالمقابل في المحسوسات سوى تدفق وصيرورة غير منقطعة والذين لا يجدون الوجود إلا في« بعض المعقولات اللاجسمية»، يخطئون جميعهم على السواء بتضييقهم معنى الوجود اكثر مما ينبغي . فهل من الممكن بادىء ذي بدء إرجاعه الى الجسم وحده ؟ الحق أن المرء لا محيص له عن التسليم بماهيات، نظير العدالة ، موجودة وجوداً فعلياً ، ما دامت تظهر وتختفي في النفس. ولكن هل يجوز،كما يشاء«اصدقاء المثل»،حد الوجـود بهذه المـاهيات الثـابتة الساكنة التي تعرفبالمثل؟ انهم لن يستطيعوا في هذه الحال ان يزعموا انهم يقبضون على « الوجود الكامل » : فـ « الوجود الكامل يحتوي بالضرورة على العقل ، وبالتالي على النفس والحياة : وبما انه عاقل وذو نفس وحياة ، فما هو بساكن » ( ٢٤٦ أ ـ ٢٤٩ أ ) . هذه المحاجَّة المزدوجة ضد الماديين والمثاليين تقصد فلاسفة معاصرين لافلاطون يعز تحديدهم ؛ وربما صح أن نتعرف بين الأوائل انتستانس الذي سبق ان ظهر في ثياتيتوس : أما الثانون فأمرهم يبعث على اشد الحيرة :

فأصدقاء المثل الوحيدون الذين نعرفهم في ذلك الزمن هم افلاطون نفسه ومدرسته . أفلا يسوغ لنا الاعتقاد بأنه ينقد تصوراً للمثل كان هو نفسه قد قال به ، ونعني ذلك التصور الذي يمحصه في مفتتح بارمنيدس والذي تخطاه بعدئذ ؟ فقد كان آنئذ عارض كثرة المثل المنعزلة والثابتة ، كما شفت عن نفسها في فيدون ، بالوجود الكامل ( ٢٤٨ هـ ) ، وهو اصطلاح غامض يضم فيما يبدو لا المثال أو موضوع المعرفة فحسب ، بل كذلك الذات التي تعرف هذا الموضوع ، اي العقل ، والنفس التي بين ظهرانيها يقيم ؛ وهذا تصور اولي لن تعتم محاورة تيماوس أن توضح معالمه .

مهما يكن من أمر ، فإن مسار فكره يبقى جلياً : فمأخذه على الماديين ، كما على أصدقاء المثل ، أنهم لم يروا في الوجود تلك القوة التي تفعل وتنفعل ، تلك الحياة التي يقحمها هو عليه . بيد أن هذا المأخذ يجعله يسقط ثانية هو نفسه في ذلك الإشكال الذي كان نبه الى سقوط بارمنيدس والايونيين فيه . يقول الغريب الايلي الذي يتولى إدارة النقاش : « أليس صحيحاً أنهم يطرحون علينا الآن الاسئلة التي كنا نحن أنفسنا نطرحها على اولئك الذين يقولون إن الكل هو الحار والبارد ؟ » ( ٢٥٠ أ ) . على هذا المنوال نتأرجح بالضرورة بين تصور للوجود اضيق مما ينبغي وتصور أوسع مما ينبغي ؛ فحالما ننزع الى حد الوجود بنفسه نجده افقر مما ينبغي ، ومتى ما وجدناه أفقر مما ينبغي نسند اليه محمولات وحركة وحياة وعقلاً ، هي له مجاوزة .

ان استحالة تعقل الوجود بذاته ، ودونما صلة بحدود أخرى سواه ، تكشف لنا عن ضرورة هي ضرورة التواصل والتمازج بين الحدود من أشباه الوجود والحركة والسكون ، الخ .. فما يقع في متناول التعقل ليس على الاطلاق عناصر منفردة ، وانما على الدوام خلائط . وموضوع التعقل ، مثل اللفظة المؤلفة من صوائت

وصوامت ، ومثل الموسيقى المؤلفة من اصوات رفيعة وخفيضة ، مؤلف من مفاهيم منضم واحدها الى الآخر. ولعل محاولة تعريف المفاهيم خارج نطاق هذا الاتحاد هي السبب في ما تمخضت عنه محاورات سقراط من نتيجة سالبة على الدوام : فالمفهوم لا وصول إليه إلا من خلال علائقه بسواه من المفاهيم ؛ وما الجدل إلا الفن الذي يحدد قواعد مزج المفاهيم ، مثلما تحدد الموسيقى قواعد ائتلاف الاصوات ( ٢٥٣ أ د ) .

إن هذا التصور للجدل قريب في أرجح الظن مما سيكون عليه منطق ارسطو ؛ بيد انه متمايز عنه . فليس المقصود أولاً المزج بين مفاهيم محدَّدة سلفاً؛وهذه نقطة يلح افلاطون عليها إلحاحاً شديداً: فكائنا ما كان المحمول الذي نستطيع أن نعزوه الى معنى ما ، فإن هذا المعنى يمتلكه ، لا بذاته ، وانما من جراء مشاركته في مثال آخر : « إن فصل كل شيء عن كل شيء لهو بمثابة قضاء مبرم على كل مقال وخطاب ؛ فمن المستحيل أن نبين عن شيء إلا من خلال ارتباط المثل بعضها ببعض » ( ٢٥٩ هـ ) . ينتقل التعقل اذن من اللامتعين الى المتعين ؛ ولا يقنع ببيان العلاقات بين معان جرى تعيينها من قبل . ويقوم فن الجدل ثانياً ، وللسبب نفسه ، لا على تطبيق قواعد عامة على حالات خاصة ، وانما على الفحص المباشر لكل معنى ، بحيث يحيلنا هذا المعنى من تلقاء نفسه الى المعاني التي يتحتم عليه أن يتحد بها : هكذا يمتزج السكون والحركة بالوجود ، ولكنهما غير قابلين للامتزاج فيما بينهما ( ٢٥٤ د ) ؛ غير أنه ان تكن الحركة وجوداً من حيث انها تشارك في الوجود، فإنها لاوجود من حيث انها سوى الوجود ، أي من حيث انها تشارك في السوى ( ٢٥٥ هـ ) . ويبدو بحق ان الدور الرئيسي في المعرفة المباشرة واللامتوسِّطة بهذه العلاقات يضطلع به ذلك الحدس العقلي الذي بواه افلاطون في

الجمهورية قمة هرم المعارف . ذلك ان قوام المنهج الإمساك بما « يريده » المثال الذي نحن في سبيل التدقيق فيه ، والانصياع لما نراه في المعاني ( ٢٥٢ هـ ) . ومن هنا يختلف الجدل الافلاطوني عن الفكر الاستدلالي اختلاف المنهج الديكاتي عن المنطق .

## ( ١١ )

## مشكلة الخلائط . القسمة

بدءاً من هنا سينصب كل مجهود افلاطون على فن استيعاب قواعد الخلائط او المزائج . وسيتخذ مجهوده هذا اشكالاً بالغة التنوع ابتداء بالتمارين المدرسية على القسمة وانتهاء بالتركيب العظيم في تيماوس ؛ وقد تمخض هذا المشروع عن إعطاء توجيهات وتشجيع انطلاق التعقل اكثر منه عن ابتداع مذهب . وكان عرُف الجدل من قبل في فيدروس( ٢٦٥ د ) بحركتين متعاقبتين : فـ « الأشياء المتفرقة ترى، أولا ضمن مثال واحد، ثم تُحرى، بحركة معاكسة . قسمة المثال الى مثل بحسب المفاصل الطبيعية » . وتجدر الإشارة الى ان التحليل ( أو القسمة ) يتبع هنا التركيب ، وأن التركيب ، بدل ان يكون حد التعقل وأن يأتي بعد التحليل ، يرمي على العكس الى ان يكون بمثابة منطلق للقسمة التي هي ، على هذا الاساس ، جوهر الجدل. وتمارين القسمة التي نلقاها في مفتتح السياسي(٢٥٨ ج ـ ٢٦٧ ج ) و السفسطائي( ٢١٨د ـ ٢٣١ ج ) تظهر في الغالب كيف كان افلاطون يحمل تلامذته في الاكاديمية على ممارسة الجدل . فالقسمة تُصور هنا على أنها النهج الذي يفيد في تعيين مفهوم من المفاهيم بقدر اكبر فاكبر من الوضوح : وبكلمة واحدة ، تؤدي الى تعريف : فالسياسة مثلاً علم : لكن العلوم تنقسم الى علوم غرضها المعرفة والى علوم غرضها

التطبيق ؛ وتدخل السياسة في الباب الاول ؛ وتنقسم علوم المعرفة بدورها الى علوم تصف وعلوم تقيمٌ ؛ وتدخل السياسة في عداد الصنف الاول ؛ وعلى هذا المنوال يتم التوصل ، من قسمة الى قسمة ، الى تعيين أوضح فأوضح للمفهوم . وجلي للعيان أن القسمة الافلاطونية ليست نهجاً آلياً صرفاً ؛ وإلا لما كانت افلتت من نقد ارسطو الذي ارتأى انه من مطلق العسف ان يوضع الحد موضوع البحث في طرف من القسمة بدلاً من الطرف الآخر [٢٤] . وبالفعل ، إن الحدس ، وليس النهج المنطقي ، هو الذي يمكن له ان يكون المرشد في هذه الحال . ناهيك عن ذلك ، ان تكن قاعدة شبه عامة هي التي توجب ان تكون القسمة ثنائية ، فإن القاعدة في تنفيذ هذه القسمة الثنائية لا تتميز بالوضوح الكبير ، وتثير على العكس إشكالات تقنية كبرى يعرفها افلاطون حق المعرفة ، لكنه لا يجد لها حلاً . ومن اخطر هذه الإشكالات معرفة الكيفية التي يمكن الاعتماد عليها في تمييز القسمات الجزافية ، كقسمة البشر الى اغريق وبرابرة ، من القسمات العادلة والمشروعة كقسمتهم الى ذكور واناث ؛ ففي أولى الحالتين نجد ان الفئة الاولى ( الاغريق ) هي وحدها المتعينة ، بينما لا تعيين للثانية إلا باستثنائها من الاولى ؛ وفي ثانية الحالتين تكون لدينا صفتان متقابلتان ، وكلتاهما موجبة ( ٢٦٢ هـ ؛ ٢٦٣ ب ) .

لكن ما الصلة بين هذين التصورين للجدل : الجدل بوصفه تركيباً للخلائط في السفسطائي ، والجدل بوصفه فناً للقسمة ؟ هذه المسألة تجد حلها في فيلابوس . فهذه المحاورة تبين لنا كيف أن النتيجة التي يتمخض عنها فن تركيب الخلائط هي التصنيف والقسمة الى انواع . والمقاربة بين كلا مظهري الجدل ، المنفصلين في غير هذا المجال ،

---

(٢٤) التحليلات الاولى ، ك ١ ، ف ٣١ .

تحدث بعض التعديل في مفهومه . فالخليط يتبدى في صورة جديدة ؛ وكل خليط جدير بهذا الاسم ليس دمجاً عشوائياً ؛ وانما تركيب واضح الاسس بين عنصرين : عنصر لامتعين أو لامحدود ، وحدّ أو تعيين ثابت. واللامتعين زوج من ضدين لا يمكن تعريف أي ضد منهما إلا بإضافته الى الآخر ، أي أنه بحد ذاته غير متحدد على الاطلاق ؛ومن أمثلة ذلك الاكبر والاصغر ، الارفع والاخفض ، والاكثر حراً والاكثر برداً ؛فهذه حدود نسبية تماماً وفي حالة دائمة من الحركة والتدفق ، وذلك ما دام الاكبر من شيء بعينه يمكن ان يكون في الوقت نفسه أصغر من شيء آخر . والحد أو التعيين نسبة عددية ثابتة ، كالمضاعف أو المثلوث . وهكذا يتبين لنا في يسر أن الخليط ينجم عن إقحام نسبة ثابتة على زوج من الاضداد ؛ ومن ذلك ان الموسيقيين يثبتون ان نسبة الواحد الى الاثنين إذا ما أقحمت على ثنائية الرفيع والخفيض اللامحدودة خلقت النغمة الثُمانية OCTAVE؛وفي مقدورنا ان نتصور على المنوال نفسه ان نسبة ثابتة بين البطيء والسريع تخلق حركة منتظمة أو تظهر للعيان أشكال نسبةثابتة بين الكبر والصغر [٢٥] . هذا التصور للخليط يسمح ، بل يستلزم قسمة المفاهيم : فالقسمة تنطلق من لامحدود كالصوت بتدريجاته اللامتناهية بين الرفيع والخفيض،وتدخل عليه عدداً معلوماً من الفواصل الثابتة ، هي الانغام ، المتحددة بنسب عددية ثابتة من قبيل ١ /٢ ، ١/٣ ، الخ .. وقوام العلم في هذه الحال معرفة عدد هذه النسب الثابتة وطبيعتها ( ١٨ ب ) .

هذا التصور للخليط وللقسمة لا يعود مطابقاً تمام المطابقة للتصور الذي تعرضه محاورة **السفسطائي** .فهنا لا يعود يدور الكلام عن قسمة ثنائية مطردة وأحادية النسق : ففي الحالة المثلى على الاقل ،

---

(٢٥) **فيلابوس** ، ٢٣ ج - ٢٧ ج ؛ وعلى الاخص ٢٣ د ، ٢٦ أ د .

أي الموسيقى ، يتحدد عدد الحدود بعدد النسب العددية الممكنة المتمثلة بالانغام . ولدينا على ذلك مثال آخر في تيماوس ( ٥٤ أ ) حيث تناط القسمة الى اربعة عناصر بعدد الاحجام القياسية الممكنة . بل اكثر من ذلك : فتمازج جنس مع آخر في السفسطائي ينبع من طبيعته بالذات ؛ فالموجود ، كيما يكون على ما هو كائن عليه ، يجب ان يشارك في ذات الشيء وسوى الشيء ؛ وهذه بداءة لعلاقـة لزوم منطقي . وبالمقابل ، ان اللامحدود والحد لا يتداعيان ولا يستلزم واحدهما الآخر؛وللجمع بينهما لا بد من جنس رابع من الوجود،مختلف عنهما كما عن الخليط ، هو علة الخليط ( ٢٦ هـ ) . وهذا معناه ان رابطة اللزوم المنطقي التي نحت اليها محاورة السفسطائي قد حلت محلها الآن اعتبارات التناغم والتلاؤم والجمال والطيبة . ومثال الخير ، الذي كانت له الهيمنة على الـجدل في الجمهورية والذي تلاشى واختفى في المحاورات الوسيطة ، يضطلع هنا من جديد ، بمعية الرياضيات ، بدور من الطراز الأول . وبحكم عجز افلاطون عن تعريف الخير في وحدته ، نراه يحل محله على أية حال مكافئاً من ثلاثة حدود : الجمال والتناظر والحقيقة ( ٦٥ أ ) . وهو لا يفعل بذلك سوى ان يطرح الشروط الاساسية الثلاثة التي ينبغي أن يتقيد بها كل خليط ؛ وكل حد من هذه الحدود الثلاثة يعبر ، في مظهر مختلف ، عما كان أسماه افلاطون في الجمهورية اللامشروط، اي الخـير ، الذي عنـده يقف كل تعليـل وتفسير .

## ( ١٢ )

## المشكلة الكوسمولوجية

كان مفهوم الخليط ، الذي من صفاته الجمال والتنـاسب والحقيقة ، الحافز الحقيقي الى دراسات افلاطون الاخيرة ؛ فقد اتاح

له ان يعود أدراجه الى مشكلة تفسير المحسوسات بالمثل ، تلك المشكلة التي عزف عنها في أرجح الظن إزاء الصعوبات التي أثارتها محاورة بارمنيدس حول المشاركة . وذلكم هو موضوع تيماوس . لكن حتى نحسن فهم مغزى تجدد الاهتمام على هذا النحو بالطبيعيات ، ينبغي ان نأخذ في اعتبارنا ان المحسوسات ما عادت تتبدى لافلاطون ، كما في ثياتيتوس ،على انها دفق ابداً متلاش ، وانما على انها اجزاء من كون ( كوسموس ) هو نفسه اجمل الخلائط المحسوسة ، اي مزيج تنتظمه نسب ثابتة [٢٦] . ومن هذا المنطلق تحديداً لا تعود مشكلة تفسير العالم الطبيعي تنطوي على صعوبة نابعة منها وخاصة بها ، بل تمسي مجرد حالة خاصة من مشكلة الجدل بوجه عام ، هذه المشكلة التي تتلخص ، كما اوضحت محاورة فيلابوس ، في تعيين الكيفية التي تتشكل بها الخلائط . وهكذا تكون مشكلة المشاركة قد وجدت حلها .

لقد تولدً العالم من انتقال من الفوضى الى النظام بتدخل من إله فاطر ( ٣٠ أ ) .وقبل هذا التدخل كانت حالة الفوضى السابقة هي في المقام الاول مسرح « الضرورة » ، وهي ضرورة غاشمة ، علة تائهة وغير خاضعة لأي اعتبار غائي ( ٤٧ هـ ـ ٤٨ أ ) .غير أن هذه الفوضى وهذه الضرورة لا تعنيان على الاطلاق عماء مستغلقاً مطلق الاستغلاق على التعقل ؛ وانما هما ضرب من ضرورة آلية مشابهة لتلك التي قبل بها ديموقريطس ، وان اقحم عليها افلاطون ، ان لم نقل طيبة الإله الفاطر ، فعلى اية حال قدراً من المعقولية الهندسية .ولا تغيب عن هذا التصور نظرية الذرات ونظرية العناصر ، ولكن بعد أن تتشحا بروح هندسي : فالعناصر مركبة بموجبه من جسيمات ، وجسيمات كل عنصر

---

(٢٦) ٢٦ أ : انظر ٢٠ ب : العالم كائن حي محبو بنفس وعقل .

من العناصر متمايزة عن بعضها بعضاً لا بصفاتها ، بل بشكلها الهندسي ؛ فلكل ضرب من الجسيمات العنصرية شكلُ مجسَّمٍ من المجسَّمات الاربعة المستوية السطوح : المكعَّب ، أو المجسَّم ذي العشرين وجهاً ، أو المثمَّن ، أو المجسم المربع ، وكل منها يناظر على التوالي التراب والماء والهواء والنار . وما كان يعز على افلاطون ، وهو الطويل الباع في الرياضيات والمسترشد بأحدث كشوف ثياتيتوس في علم قياس المجسمات ، ان يثبت أن أوجه المكعب يمكن ان تتألف من اربعة مثلثات قائمة ومتساوية الساقين ، وان أوجه كل مجسم آخر مستوي السطوح - وهي عبارة عن مثلثات متساوية الاضلاع - يمكنها جميعها أن تتألف من ستة مثلثات قائمة الزاوية يساوي وترها ضعف الضلع الصغير للزاوية القائمة . واستحالات العناصر الى بعضها بعضاً تغدو مفهومة ومعقولة تماماً ( اذا تركنا جانباً التـراب) متى ما قام البرهان على ان ذرة الماء تحتوي من المثلثات بقدر ما تحتوي منها ذرتان من الهواء ، وعلى مثلث واحد اكثر من النار ، وان ذرة الهواء تحتوي من المثلثات بقدر ما تحـتوي منها ذرتان من النار ( ٥٣ ج - ٥٧ ج ) . وذلكم هو العقل المباطن للضرورة . وتتجلى الضرورة الغاشمة في ترتيب هذه الذرات ، المنوط بدوره بالكيفية التي تتجاوب بها مع الاهتزازات اللامنتظمة للقابل [٢٧] أو الفضاء الذي هي موجودة فيه ؛ وهي تنزع ، مثلها مثل الذرات التي تهز في منخل ، الى الاجتماع بحسب تشابهاتها وتجاذباتها ( ٥٧ ب ج ) . وعلى هذا ، فإن المصدر الذي تصدر عنه الضرورة ليس العناصر ، وانما تلك الطبيعة المبهمة ، ذلك « المفهوم الهجين الذي يكاد لا يصدق » :القابل

---

(٢٧) القابل : RÉCEPTACLE ، وقد ترجمه بعضهم بالوعاء وبالمحل ، وهو عند افلاطون CHORA . م . م .

( ٥٢ ب ) . ويبدو ان هذا القابل هو واحد من تلك الحدود المبهمة ، اللامتعينة ، التي تكثر امثلتها في محاورة **فيلابوس** :وان شئنا المزيد من الدقة في الكلام ، قلنا إن القابل هو في آن معاً اللامتعين **الهندسي**، بمعنى أنه ليس له أي تعيين من حيث الكبر والصغر وأنه **يحتويهما** معاً ( ٥٠ ج د ) ، واللامتعين الآلي ، بمعنى أن حركته **وبطأه وسرعته** لا تتصف بأي اطراد أو انتظام ( ٥٢ هـ ) . وهذا **القابل هو ما** تشرع في تعيينه المثلثات العنصرية أولاً ، ومن بعدها **المجسمات** المستوية السطوح المنبثقة عنها ، بإقحامها عليه نسباً ثابتة **من حيث** الكبر والصغر ( ٥٣ ج ) . وهذا القابل أيضاً **هو ما سيقحم عليه عقل** الاله الفاطر تعيينات اخرى ، وعلى الاخص تعيينات آلية .

آية ذلك أن الخالق أو الفاطر هو في المقام الاول **خالق نفس العالم** ( ٣٤ ج د ) ، والنفس هي مبدأ الحركة ( **فيدروس** ، ٢٤٥ ج ؛ **القوانين** ، ٨٩٤ د ) ، لا بمعنى القوة الآلية الغاشمة ، شأن **القابل** مثلاً ، وانما مبدأ كل ما هو منتظم وثابت في الحركة . ان **نفس العالم** سابقة على الجسم الذي يقيم فيها والذي قدر لها ان تنفح **فيه الحركة** والحياة ، بيد انها هي ذاتها خليط ترتسم فيه بنوع ما **جميع العلاقات** الرياضية او الهندسية التي ستتحقق في العالم . فكل خليط **يتألف من** حد ولامحدود ؛ ولا يتميز عن خليط سواه إلا بالمظهر الذي **يكون عليه** هذان الحدان ؛ والحد واللامحدود ، اللذان منهما تتألف النفس ، **هما الماهية غير القابلة للقسمة** ، **والماهية القابلة للقسمة في الاجسام** (٣٥ أ ) ؛ ذلك ان كل تعيين عددي وهندسي يقتضي بالفعل **حدين من** هذا النوع ؛ وارسطو هو الذي أفادنا ان الاعداد ، بحسب **تعليم** افلاطون الشفهي ، تتولد من فعل الواحد في ثنائية **الكبير والصغير** اللامتناهية[٢٨] ؛ فكل عدد وكل شكل هما نتيجة تعيين **لما كان في**

---

(٢٨) **ما بعد الطبيعة** ، الميم ، ف ٧ ، ١٠٨١ أ ١٤، ـ ١٥ .

البداية غير متعين . فان ظهر الى حيز الوجود مزيج هاتين الماهيتين ، مزجه الفاطر ايضاً بالذات وبالسوى ، اي بحدين علاقتهما فيما بينهما هي ايضاً كعلاقة الحد واللامحدود في فيلابوس . ويحرص افلاطون على إفادتنا بأن السوى لا يدخل في المزيج إلا قسراً ؛ فهو يبقى ، كما سنرى ، مبدأ اللاتعين . النفس مركبة اذن من ثلاثة : اولاً من خليط من جوهرين ، المنقسم واللامنقسم ، ثم من الذات ، واخيراً من السوى . وعندئذ يقسم الفاطر النفس طبقاً لبعض أعداد محددة هي حدود متواليتين هندسيتين : ١ ، ٢ ، ٤ ، ٨ : ١ ، ٣ ، ٩ ، ٢٧ ؛ وبين هذه الحدود تُدرج أوساط متناسبة . وبعدئذ تقسم النفس الى فرعين يتصالبان في زاوية حادة على شكل حرف X ، ثم يُلويان الى دائرتين لهما مركز واحد ، وواحدتهما منحنية على الاخرى ، انحناء فلك البروج على خط الاستواء ؛ فدائرة الذات ، المحركة بحركة نحو اليمين ، أي من الشرق الى الغرب ، تبقى واحدة ؛ ودائرة السوى ، المحركة بحركة نحو اليسار ، اي من الغرب الى الشرق ، تنقسم الى سبع . وواضح للعيان ان افلاطون يحاول ، تحت اسم نفس العالم ، ان يبين كيف يمكن التوصل الى ضرب من بناء عقلي للنظام الفلكي كما كان يتصوره هو ، والمبادىء التي ينهض عليها هي أن لا حركة إلا دائرية ، وان الحركات متشاكلة ، متناظمة ، وان اللاانتظام الظاهري لحركة السيارات السبع قابل للتفسير بكون هذه السيارات محرَّكة ، علاوة على حركة تعاقب الايام ، بحركة ذاتية بالاتجاه المعاكس . زبدة القول ، ما النفس إلا صورة مبسَّطة للنظام الفلكي ( ٣٥ ا ـ ٣٦ د ) .

إن محاورة تيماوس قصة ، اسطورة ؛ فتيماوس الفيثاغوري يروي فيها كيف تشكلت الخلائط المختلفة ، ونفس العالم ، والعالم ، والذرات العنصرية ، بدون ان يرمي الى اكثر من الوصول الى تخمينات وتكهنات قريبة من الحق ( ٢٩ ج ـ هـ ) . وتشذ هذه اللهجة ، التي

تستوحي تواضعها من بارمنيدس ، عن الوثوقية الايونية . ومن الواضح ، فضلاً عن ذلك ، أن افلاطون في تطبيقه الفرضيات الرياضية في مجال الطبيعيات يهتدي بهدي اعتبارات التناغم والجمال ؛ فالعلة الوحيدة لتكوين العالم هي « طيبة » الاله الفاطر ( ٢٩ هـ ) ؛ والخير يبقى هو اللامشروط الذي به يناط كل برهان . كما ان الشكل الكروي للعالم ، وكون العالم فريداً ونسيج وحده ، نابعان من مجهود رمى الى محاكاة نموذج الكمال ( ٣٢ ب ، ٣١ أ ب) . والزمن ، المقسَّم الى آماد منتظمة ، من ايام وأشهر وأعوام ، والمرتبط بطواف الاجرام السماوية ، يحاكي بقدر المستطاع ازلية النموذج بارتداده اللامنقطع الى ذاته ( ٣٧ د ) . ويبدي افلاطون ، في تفاصيل النظرية الطبيعية التي يعرضها علينا في نهاية المحاورة ، عن حماسة للمذهب الغائي تضاهي تلك التي سيبديها فيما بعد الرواقيون ؛ ويؤكد الكتاب العاشر من القوانين أيضاً بقوة أن العناية الالهية ليست عامة فحسب ، بل تنفذ ايضاً الى ادق تفاصيل بنية الكون ( ٩٠٣ ب ج ) . وانما لأن نظرية العالم هي في المقام الأول قصة صنيع العناية الالهية نراها تحتفظ بطابعها الجزافي والحدسي . فالعقل البشري لا يملك اكثر من أن يخمن مقاصد الفاطر تخميناً ، دون ان يصل ابداً بصددها الى اليقين ( ٢٩ هـ - ١٣٠ ) . ناهيك عن ذلك ، فإن الفاطر ، بإخضاعه الضرورة للعقل ( ٤٧ هـ - ١٤٨ ) ، وبسعيه الى ان يجعل من التقيد بها ناموساً ، يلاقي مقاومات لا تني تتعاظم وتتصاعد ؛فإن يكن المزيج الاول ، جسم العالم ، ادرك مستوى من التناغم بات معه عصياً على الفناء برغم انه مصنوع ( ٤١ اب ) ، فإن الخلائط الجزئية ، التي صنعها الآلهة المقلدون للفاطر ، واجسام الحيوانات عرضة للموت (٤١ ج د ؛ ١٤٣ ) ؛ وسلسلة الخلائط متناقصة - لا متزايدة - كمالاً ، وحظوظ هذه الخلائط في البقاء اوهى فاوهى .

وبمفارقة ظاهرة ، تشق العشوانية طريقها الى علم الاشياء الطبيعية طرداً مع اقتحام الرياضيات مضمارها : أجل ، العشوائية ، وانما معها في الوقت نفسه حرية في النظر تعتق العقل من اوهام الملاحظة المباشرة وتتيح له ان يمارس لعبة الفروض الخصبة . ولعل حرية الفكر هذه هي التي مكنت افلاطون من ان يشير عابراً الى تفسير حركة تعاقب الايام بدوران الارض حول محورها(٢٩) .

## ( ١٣ )

## دروس افلاطون الشفهية

ان المحاورات لا تعرِّفنا بافلاطون كاملاً . ومن حسن الحظ ان ارسطو(٣٠) حفظ لنا شيئاً من دروسه الشفهية ، على الرغم من انه يعسر علينا في كثير من الاحيان تمييز فكر افلاطون الخاص في هذه الدروس التي كان يلقيها بقصد نقدي ، والتي تخالطها في كثير من الاحيان ايضاً اطروحات خلفائه في الاكاديمية . ويتضح من الدروس الشفهية ان افلاطون تصور المُثل في اواخر حياته أعداداً ، ولكنما أعداد مغايرة لتلك التي يتعاطى وإياها عالم الرياضيات . فما الاعداد المثالية ؟ ولماذا احلها افلاطون محل المُثل او اضافها على أية حال اليها ؟ وبادىء ذي بدء ، بمَ تتميز عن الاعداد الرياضية ؟ ان الأعداد الرياضية هي تلك التي تتألف من آحاد متساوية جميعها فيما بينها ، وتنجم عن إضافة هذه الآحاد الى بعضها بعضاً . والحال ان إيثار

---

(٢٩) ذلك كان ، منذ العصور القديمة ، تأويل بلوتارخوس ( مسائل افلاطونية ، المسالة الثامنة ) لكلمة EILLOMÉNEN (تيماوس ، ٤٠ ب ) ' بيد ان هذا التأويل ليس محققاً ، ومن الممكن ان تعني هذه الكلمة سكون الأرض .

(٣٠) ما بعد الطبيعة ، الميم ، ف ٧ و٨ .

افلاطون يذهب سافراً ، كما نرى في **فيلابوس** وفي **تيماوس** ، الى الاعداد التي تتولد عن طريق آخر غير الجمع ، وعلى الاخص الى الاعداد التي تتولد من المتواليات أو من إدخال ثلاثة انواع من الاوساط المتناسبة ، الحسابي والهندسي والتناغمي[٣١] : فانتباهه ينصب على النسب العددية اكثر منه على الاعداد نفسها . وتشف له الموسيقى الفيثاغورية عن ماهية الاشياء في نسب عددية اكثر مما تشف له عنها في الاعداد . ويبدو ان نظرية الاعداد المثالية كانت محاولة للاهتداء الى أعم أنماط النسب . فهذه الأعداد ، على ما يفيدنا ارسطو ، لا تتولد من الجمع ، ما دام مستحيلاً على آحادها أن ينضاف بعضها الى بعض ، بل من اتحاد مبدئين : **الواحد** وثنائية الكبير والصغير اللامحددة[٣٢] . وما هذه الثنائية سوى النسبة اللامتعينة والمتدفقة التي ضربت لنا عليها محاورة **فيلابوس** امثلة ( ٢٤ ج ـ ٢٥ أ ) . اما **الواحد** فنعرف ، من ترجمة مشهورة ، أن افلاطون كان يماهي بينه وبين **الخير**[٣٣] ؛ والحال ان وظيفة **الخير** ، بحسب ما جاء في **فيلابوس** ، إدخال نسب ثابتة بين الاشياء ، وهو أمر ممكن بواسطة المقاس . ويبدو ان **الواحد** الذي قال به ارسطو و**الخير** الذي تكلم عنه افلاطون في دروسه الشفهية هما **المقاس** الذي تعتبره محاورة **السياسي** ( ٢٨٤ د ) نقطة انطلاق الجدل . **فالواحد** هو بالتعريف ما يسمح بقياس **الموجودات** ، وهو الحد اللامشروط الذي لا رجوع الى ما بعده . هكذا يرى ارسطو ان الكبير والصغير يمكن ، برغم لاتساويهما ، أن يتعادلا عن طريق تطبيق **الواحد** ، وعلى

---

(٣١) **تيماوس** ، ٣١ ج .

(٣٢) **الميم** ، ف ٧ ، ١٠٨١ أ ، ١٤ .

(٣٣) ذكره ارسطوكسانس ( معاصر ارسطو ) في كتابه **عناصر التناغم** ، ك ٢ ، ص ٣٠ ، طبعة مايبوم .

هذا النحو يتم الحصول على الثنائية المثالية ، المركبة من حدي النسبة ، لا بإضافة وحدة الى اخرى ، وانما بمعادلة النسبة اللامتعينة للوحدة . وبدون ان نتتبع الكيفية المعقدة لإنتاج الاعداد المثالية[٣٤] ، التي يتبعها افلاطون وصولاً الى العشارية المثالية ، يتبين لنا من مَثَل الثنائية المثالية أن الاعداد المثالية هي في المقام الاول نسب ثابتة . وإنه لأمر طبيعي ان نفترض ان هذه الاعداد المثالية هي مبدأ النموذج الأزلي للعالم الذي تحدَّثنا عنه محاورة **تيماوس** ( ٢٨ ب ) ، مثلما أن النفس المكوَّنة من فروض هندسية مركبة وفق نسب عددية معلومة هي مبدا العالم المحسوس . **فالحي في ذاته** ( ٣٠ ا)يشير فيما يبدو الى تمام الوجود المعقول الذي يضم،فيما تحت الاعداد المثالية ، الانواع المعقولة ، مثلما ان العالم ، الحي ، المتحرك ، العاقل ، يضم ، فيما تحت النفس ، الجسم . ويبقى محققاً على كل حال ان افلاطون كان يوجه ابحاثه نحو قوانين تركيب الخلائط .

( ١٤ )

## الفلسفة والسياسة

بالتجريد فقط نستطيع ان نفصل سياسة افلاطون عن فلسفته . فمصنفاته الكبرى هي في آن معاً نصوص فلسفية وسياسية : **غورغياس** التي يبين فيها أخطار سياسة غير مبنية على العقل ، و **الجمهورية** التي تُستخدم فيها الفلسفة كوسيلة وحيدة للوصول الى سياسة قابلة للحياة وللاستمرار . وأرجح الظن ان ثلاثية **السفسطائي**

(٣٤) لا يوجد على كل حال اي تأويل موثوق لنصوص ارسطو الغامضة حول المسألة ( انظر ل . روبان : **النظرية الافلاطونية** ، الخ ، ص ٢٧٦ ـ ٢٨٦ ) .

والسياسي والفيلسوف[35] ، التي بقيت محاورتها الثالثة مجرد مشروع ، كانت ترمي الى بيان القدرات السياسية للفيلسوف . اما ثلاثية تيماوس واقريتياس وهرموقراطس ، التي لم يكتب منها افلاطون سوى المحاورة الاولى ومطلع المحاورة الثانية ، فكان يفترض فيها أن تعالج ، بعد تكوين العالم كما تصفه تيماوس، دورات المدن وخرابها واستئنافها مسيرتها . واخيراً فإن القوانين هي كتاب تعليم حقيقي للمشترع . وليس من المسوغ فصل الفلسفة عن السياسة لدى افلاطون اكثر مما هو مسوغ لدى اوغست كونت . وهل يجوز ان يغيب عنا أن اندفاعه نحو الفلسفة أخذه عن سقراط ، الذي يلح ايما إلحاح في الدفاع على رسالته الاجتماعية ؟

يعتقد افلاطون ، مثله مثل سقراط ، اعتقاداً جازماً برسالة الفيلسوف الاجتماعية . فبعد أن يرسم في الجمهورية نظام المدينة المثالية ، يتساءل عن ماهية الشرط الذي يتيح لنظام مقارب ان يشق طريقه الى الواقع ؛ وعنده انه يكفي لذلك تغيير واحد « لكن ما هو بالطفيف ، ولا بالسهل ، وان يكن ممكناً ... وهو أن يصير الفلاسفة ملوكاً في المدن ، او ان يكون الملوك ومؤسسو السلالات الحاكمة فلاسفة جيدين ، على اعتبار أن السلطة السياسية والفلسفة تتطابقان » ( ٤٧٣ب ) . وينبغي أن نعطي هذا المطلب معنى عملياً تماماً ؛ فإنما في اللحظة عينها التي ينتقل فيها افلاطون من النظرية الى التطبيق يتكلم عن السلطة السياسية للفيلسوف . ولا يكل افلاطون من الالحاح على الدور الفعال الذي يليق بالفيلسوف : فمن الواجب إرغامه على النزول من تأمل المعقولات للاهتمام بشؤون المدينة ( ٥١٩د ) ؛ ومن الواجب ايضاً التهيئة لهذا الاصلاح بالتأثير على راي العامة

(٣٥) انظر الإشارة الى المخطط الاجمالي لهذه المحاورة في السفسطائي ، ٢١٧ ا .

الميالين ، بالنظر الى فساد الحكومة ورذائلها ، الى اعتبار الفلسفة غير ذات نفع او جدوى للمدينة ( ٥٠٠ ب ) . وستفعل الفلسفة بالمدينة ما يفعله الرسام بالجدار الذي يزخرفه : فهو ينظفه بادىء الامر بعناية ، ثم يرسم عليه صورة المدينة ، مقارناً رسمه في كل لحظة بنموذج العادل الذي في مقدوره أن يتأمله ويتملاه ( ٥٠١ أ ) .

كيف توصل افلاطون الى هذه النظرة التي ذاع أمرها وكتبت لها الشهرة ، والتي تمثل ذروة اليوطوبيا الاجتماعية ؟ ومن اين جاءت فكرة إعادة بناء المدينة عقلانياً ؟ وما دلالتها على وجه الدقة ؟

( ١٥ )

## العدالة والعفة

قبل أن يقدم افلاطون نفسه في **الجمهورية** في صورة مصلح المدينة ، يبدو أنه تفكر في العدالة بصفته داعية اخلاق ، على غرار سقراط ، اكثر منه بصفته داعية إصلاح سياسي . وقد بيَّن انه يتعين على الانسان ان يكون عادلاً ، اي مراعياً للقوانين ، كيما تكتب له السعادة ، وذلك قبل أن يثبت أن الفيلسوف هو وحده من يستطيع ان يستن ويطبق القوانين العادلة . ان افلاطون داعية اخلاق قبل ان يكون رجل سياسة ، خلافاً لذوي الطموح من فتية اثينا الذين يقبلون على السياسة دونما سابق إعداد ، على نحو ما تخلد صورتهم خطبة قليقليس في **غورغياس**. والقطبان اللذان تقوم عليهما هذه الاخلاق الافلاطونية يتوزعان بين محاورة **غورغياس** التي تأخذ بناصر العدالة ضد اللصوصية السياسية ، وبين محاورة **فيدون** التي تجعل قوام الحياة الفلسفية في تطهر الجسم .

لننظر بادىء ذي بدء في اولى هاتين الموضوعتين . فمحاورة

اقريطون كانت مثّلت سقراط مراعياً للقوانين الى حد كلّفه حياته ؛ ومشهور هو المقطع الذي تنطق فيه شرائع اثينا ، وكأنها كائنات بشرية ، فتبين لسقراط كل ما هو مدين لها به وكل ما يترتب عليه ازاءها ( ٥٠ أ ) ؛ ويساور افلاطون إحساس بالغ القوة بأن القوانين يرتهن بها لا أمان المدينة فحسب ، بل كذلك كل ثقافة أخلاقية. غير ان قليقليس يعترض بأن القوانين هي مجرد مواضعات تعارف عليها عامة الناس فيما بينهم ليذودوا عن انفسهم شر جشع الاقوياء . والعدالة الطبيعية ، الا تقوم على علاقات قوة ؟ والسلطة ، الا يُفترض فيها ان تعود الى الاقوى ؟ ( **غورغياس** ، ٤٨٢ ج - ٤٨٤ ج ) ؟ فما هذه القوة التي يتكلم عنها فليقليس ؟ أهي القوة المادية والبدنية الخالصة ؟ في هذه الحال فإن مرجعها الى الشعب ، إن أوتي القوة لفرض القوانين ( ٤٨٨ ب هـ ) . انها اذن القوة ، المرتفقة بالحكمة والمهارة ، او بتعبير أدق ، بالمعرفة العقلانية بالسياسة ، وبالشجاعة لتحقيق مقاصدها ( ٤٩١ أ د ) . غير ان الشجاعة ، التي بها يصير للفرد سلطان على الغير ، تستلزم ذلك الشكل الداخلي من الشجاعة الذي هو سلطان النفس على النفس ، او العفة . ذلك أن الخير شيء واللذة شيء آخر ، وان يكن من الواجب عند الاختيار بين اللذات اختيار ما هو نافع وصالح وسليم منها ، فلا سبيل الى ذلك إلا بالعفة التي تقحم قدراً من النظام على الجسم وعلى النفس بحذفها اللذات المعاكسة لهذا النظام ( ٥٠٤ج - ٥٠٥ب ) . وهذا التفكير بصدد العفة ، أو فضيلة النظام ، وعديلة المساواة الهندسية ، هو لمحاورة **غورغياس** بمثابة نقطة الاوج ( ٥٠٨ أ ) ؛ ففي هذه الفضيلة ، التي كان افلاطون سعى من قبل الى تعريفها في **خارميدس** ، وجد الأساس لكل الفضائل الاخرى ، اي للورع والعدالة والسعادة . فالعفة هي النشاط الذي يتحكم به النظام ، وهي تتعارض تعارضاً مباشراً مع نشاط قليقليس الفظ الذي لا كابح

له . ويستشف افلاطون هنا حقيقة ، هي لفلسفته بمثابة البطانة او الخلفية ، وسوف يعمل على تطويرها بقوة وعزم في شيخوخته[٣٦] ، وهي أن ذلك النشاط الذي يطلق عليه اسم الفن ، والذي يختار ويفعل طبقاً لقواعد،سابق على تلك الطبيعة الفوضوية والمختلة المزعومة التي يبغي قليقليس ان يتبعها . وأولوية الفن ، في قلب الاشياء الطبيعية ونظام العالم بالذات ، هي مسلّمة لكل سياسة افلاطون كما لكل فلسفته . فالنظام ليس فتحاً انسانياً في قبالة القوى المختلة الجامحة ، وانما هو بالاحرى صميم الوجود الذي يكشف له عنه حدس عقلي .

ان تكن العفة ، مع الفن الذي يميز وينظم ، هي الفضيلة الاساسية ، فإن النزعة الزهدية التي تتكلم عنها محاورة **فيدون** وحكومة الفلاسفة كما تصورها **الجمهورية** ستكونان المظهرين اللذين لا تنفصم عراهما لهذه الفضيلة ؛ وان بدا انها لا تشغل في هاتين المحاورتين المكانة المركزية التي تشغلها في **غورغياس** ، فإن الفكرة التي توحي بها ، فكرة القيمة العليا والراجحة الكفة للعقل ، تبقى هي المنطلق . وفي **فيدون** ( ٨٢هـ ) يقترن طلب الحقيقة بالاستنكاف عن اللذات : فالنفس مثبتة الى الجسم بالشهوة ، ومكرهة على النظر عبر الجسم الذي تقيم فيه كما لو في حبس ؛ لكن الفلسفة تعلمها أن النظر والاحساسات الاخرى محفوفة بالأخطاء ؛ تعلمها الا تصدق سوى ذاتها وأفكارها هي ؛ وعلى هذا النحو تفصل النفس عن الجسم ، وتحملها على الاستنكاف بقدر المستطاع عن اللذات والشهوات والآلام . والفضيلة الحقيقية قوامها الانعتاق من كل الانفعالات والرغائب ؛ ومن ثم فإن العدالة والشجاعة والحصافة، مثلها مثل العفة ، تطهرات ( ١٦٩ ) .

---

(٣٦) **القوانين** ، ك ١٠ ، ٨٨٩ هـ .

بيد ان العفة ، من جهة اخرى ، فضيلة تأمر بالنظام : واهميتها كخطة موجبة لا تقل شأناً عن اهميتها كقاعدة للزهد . والنتيجة التي تخلص اليها محاورة غورغياس لها دلالتها من هذا المنظور ، وبشيرة بمحاورة الجمهورية : فالبشر لن تتحسن نفوسهم إلا باتباعهم خطة علمية ما اتيحت قط لا لمشاهير ساسة اثينا ولا للسفسطائيين الذين يقدمون اليها لتعليم الشبيبة وتثقيفها ( ٥١٢ ج - ٥١٥د ) . وخلاصة القول ، إن العدالة لا تبدو الآن مجرد تقيد من قبل الفرد بقوانين بلاده ، كما اكدت على ذلك من قبل محاورة اقريطون ، وانما هي بالاحرى مطلب اصلاح سياسي شامل بريادة الفلاسفة .

( ١٦ )

## المشكلة السياسية

ابتداء من هذه النقطة يُطلق العنان للفكر السياسي ، فيستتبع به علم الاخلاق وعلم النفس معاً . بيد انه لا يرقى الى موقع الجدل الذي لا يفارق ، بخلافه ، عالم المثل : بل يتحطم على العكس على صخرة الوقائع باستمرار. ولنكرر القول بأن افلاطون يريد ان يكون مصلحاً ، لا طوباوياً : ويتعين عليه ، باعتباره مصلحاً ، ان يأخذ في حسبانه طبيعة البشر وطبيعة الاشياء كما هي قائمة في الواقع .

ان ما يدعو الى العجب لدى هذا المصلح هو انه ، على النقيض من السفسطائيين ، لا يؤمن بالتقدم . فقد تأمل وأطال التأمل في تاريخ المجتمعات وتطورها ، كما في تاريخ النفوس الفردية ، خالطاً على كل حال الملاحظة السيكولوجية الدقيقة بالاسطورة والخرافة ؛ بيد ان الملاحظة ، نظير الاسطورة ، تتمخض على الدوام عن النتيجة المزدوجة التالية : فمن جهة اولى يرتهن مقدار ما ينطوي عليه الفرد او المجتمع من عدالة وفضيلة بالشروط الخارجية وبحظ مؤاتٍ بوجه خاص ، ومن

جهة ثانية ، إن حدثت تغيرات في المجتمع فإن التبدل يتم على الدوام باتجاه الاسوأ أو باتجاه الاحسن طبقاً لإيقاع دوري يقضي بأن يعاود المجتمع المرور بالاطوار نفسها . والغرض من التشريع ، حتى ولو كان مصدره الفيلسوف ، الاستفادة الى اقصى حد مستطاع من الشروط الفعلية التي يواجهها ، وكذلك أن يوقف أو يعرقل التغيرات ، وان يوفر للمجتمع اقصى حد ممكن من الاستقرار . وبالمقابل ، لا نلتقي اطلاقا لدى افلاطون فكرة إصلاح ايجابي وفكرة تجديد اجتماعي حقيقي ؛ فبيت القصيد عنده على الدوام الحفاظ والصيانة أو على العكس الإسقاط والحذف ؛ وانها لبليغة الدلالة الاسطورة التي تحكي ان البشر لم يتحاشوا الانحطاط الكامل إلا لأن الآلهة عرَّفتهم النار وعلمتهم الفنون والصنائع واعطتهم حبات القمح ( السياسي ، ٢٧٤ هـ ) ؛ وما كان لمبادرة البشر أن ترقى بهم الى هذه المدارك .

ان هدف الفيلسوف من الاصلاح لا يمكن في هذه الحال ان يكون إلا محاكاة حالة المجتمع المثلى،التي هو على معرفة بها،الى أقصى حد مستطاع ، والإمساك بنوع ما بالمجتمع في المستوى الذي آل اليه راهناً للحؤول بينه وبين مزيد من السقوط والتردي ( القوانين ، ك ٤ ، ٧١٣ هـ ) ؛ بيد أنه لا مجال البتة لاستحداث تقدم حقيقي . فإن توافرت في مجتمع من المجتمعات الشروط المطلوبة ليصرف عليه الفيلسوف جهوده ، فذلك بسائق حسن الحظ وجملة من ظروف منقطعة الصلة بكل ارادة بشرية ، كأن يكون المناخ والتربة مثلاً مؤاتيين ( ٧٠٤ أ ) ، وذلك بصرف النظر عن نسبة هذا الحظ السعيد* الى الاتفاق والمصادفة او الى العناية الالهية .

من هنا كان الطابع العملي والواقعي ، وحتى المحافظ احياناً ، للسياسة الافلاطونية ؛ ومن هنا كان ميله ، الذي اشتد مع تصرم

الأيام ، الى التاريخ والمأثور القديم [٣٧] ؛ ومن هنا كانت إدانته لكل سياسة التوسع التي بنت عليها اثينا مجدها وعظمتها والتي كان من عواقبها ايضاً التدهور الخلقي [٣٨] . وقد لبث افلاطون متشبثاً بالشكل التقليدي للحاضرة الاغريقية . وبطبيعة الحال ، فإن مدينة إغريقية ، لا اية مدينة اخرى ، هي التي كان عليه ان يسوس شؤونها في الجمهورية مثلاً ( ٤٧٠هـ ) . ولئن استسخف في زمن لاحق ، وفي السياسي تحديداً ( ٢٦٢ ج د ) ، تقسيم البشرية الى إغريق وبرابرة ، فقد كان جل مبتغاه مع ذلك ان يشد من أزر الحضارة الهلِّينية ، وأن يصلح ذات البين بين مدن اليونان ويعيد اليها وئامها ، وأن يضع حداً لاعمال النهب والسلب والاسترقاق التي كانت تواكب انتصار مدينة على اخرى [٣٩] .

( ١٧ )

## العدالة الاجتماعية

ان جوهر العدالة الاجتماعية لدى افلاطون تحقيق وحدة المجتمع ( الجمهورية ، ك ٤ ، ٢٤٣ د ) . والعدالة في المدن الاغريقية تحاكي ، بقدر المستطاع ، الماهيات المثالية « المتراصفة في نظام ، المحافظة دوماً على العلاقة نفسها ، دون أن يلحق بعضها ببعضها الآخر اي أذى ، المرتَّبة بتسلسل وطبقاً للعقل » ( ك ٦ ، ٥٠٠ ج ) . وتضرب لنا المدينة العادلة واحداً من تلك الأمثلة على الكثرة المنظمة ، على تلك الخلائط التي من مهمة الجدل ان يكشف عن طبيعتها وانما

(٣٧) فاتحة تيماوس والقريتياس .
(٣٨) غورغياس ، ٥٠٨ هـ ـ ٥١٩ ب .
(٣٩) الجمهورية ، ك ٥ ، ٤٦٩ ب .

متى ما أصبح كنه المزيج معروفا لنا ، يصير في مستطاعنا ان نحدد ما كنه النفس العادلة ، على اعتبار ان العدالة في النفس انتظام لأجزائها ، مماثل من جميع النواحي لانتظام اجزاء المجتمع ، وهو الانتظام الذي به تقوم العدالة الاجتماعية . وتتميز **الجمهورية** عن كتابات افلاطون السياسية التالية بكونها تلح اكثر منها على شروط هذه الوحدة . ويعطي افلاطون بحثه شكل تاريخ للمجتمع ، تماماً كما ان شروط استقرار العالم في **تيماوس** تتكشف للعيان في تاريخ خلق العالم من قبل إله فاطر : وقد يتفق ان يمتد به النظر ، في هذا التاريخ ، الى ابعد من مجرد إصلاح الحاضرة الاغريقية ، فيطل على الشروط الاساسية لكل تجمع بشري [٤٠] .

تنشأ الحاضرة من الحاجات ومن اكتشاف الوسيلة العقلانية لإشباعها . هذه الوسيلة هي تقسيم العمل . فالمدينة توجد حيثما اجتمع اربعة اشخاص او خمسة واتفقوا على ان يلبي كل واحد منهم حاجة اساسية من حاجات الباقين ، من مأكل او ملبس او مسكن ؛ فالزارع الذي ينتج الطعام للجميع سيحصل على مأواه وثيابه بفضل جهود الآخرين . فكل ، اذا ما اختص في مهنته ، كثُر إنتاجه وتحسن. ليست المدينة إذن ، في شكلها الابتدائي ، اجتماعاً لافراد متساوين ومتشابهين ، وانما على العكس اجتماع لأفراد غير متساوين وغير متشابهين : وستبقى كذلك في أرفع ما قد ترقى إليه من اشكال . وهذا ما يضمن تضامن اجزائها ووحدتها ( ٣٧٠ أ ب ) . وتغدو الوظائف اكثر تعقيداً طرداً مع تعاظم حجم المدينة وتضاعف الحاجات : فإلى جانب الزارع مثلاً سيكون هناك صانع المحاريث والادوات الزراعية المختصة ( ٣٧٠ ج ) ؛ والى جانب المنتجين ستظهر الى حيز الوجود

---

(٤٠) انظر بصدد تقسيم العمل ٣٦٩ ب .

طبقة اولئك الذين يتولون المبادلات والمقايضات ، اي تجار البر والبحر ( ٣٧١ اب ) . بيد ان المبدأ يبقى على الدوام واحداً . وسيبقى كذلك حتى بعد ان تبلغ المدينة خاتمة المطاف من نموها ، فتتوزع الوظائف بين عدد قليل من الطبقات ، وبالتحديد طبقة الصناع التي تتعهد بإشباع الحاجات المادية ، وطبقة الجند التي تذود عن المدينة شر جاراتها ( ٣٧٣ ج ) ، وطبقة « الحراس » المولجين بتطبيق القوانين . وتمثل هذه الطبقات الثلاث الوظائف الاساسية الثلاث لكل مدينة ، اي الانتاج والدفاع والادارة الداخلية ( ٤٣٤ ج ) .

كيف يمكن أداء هذه الوظائف على خير وجه ممكن ؟ تلكم هي في نظر افلاطون المشكلة الاجتماعية الوحيدة . وبالفعل ، لا يجوز تجنيد موارد المدينة تأميناً لسعادة فرد او طبقة . يرد سقراط على اديمنتس حينما انتقده على الحياة الشظفة التي يختص بها « الحراس » : « اننا ننشىء الحاضرة لا لكي ترتع طبقة في سعادة عليا ، وانما لكي تكون الحاضرة بأسرها سعيدة »[41] . والفرد ، المنتمي الى المدينة، خُلق ليؤدي وظيفته الاجتماعية ، لا لأي شيء آخر . وذلك هو قوام العدالة ؛ فأن يكون الفرد عادلاً فهذا معناه ان ينجز وظيفته المعينة له ( ٤٣٤ ج ) .

## ( ١٨ )

## الطبيعة والمجتمع

هنا تعرض لأفلاطون مسألة عويصة . فحاجات المجتمع المثالي لا بد أن تحسب للطبيعة حسابها . ذلك ان ممارسة كل وظيفة

---

(٤١) ٤٢٠ ب ؛ قارن مع ٤٦٥ هـ .

اجتماعية تفترض لا تربية مكتسبة فحسب ، بل كذلك قدرات واستعدادات طبيعية.فحب الكسب لـدى الصانـع،والقوة الغضبيـة الـتي لا غناء عنها لدى الجندي ،والحصافة والتبصر لدى حارس الحاضرة ، لا بد ان ترتكز الى طبع او خلق فطري لا يمكن لأي شكل اجتماعي ان ينتجه ( ٤٥٥ ب ) . بل اكثر من ذلك : فالنسب المتفاوتة التي يكون عليها وجود هذه الطبائع رهن بطبيعة الوسط الجغرافي . سيقول أفلاطون في أواخر حياته:«إن صقعاً بعينه لا يتساوى وغيره من الاصقاع في قدرته على ان يجعل الناس أفاضل او أراذل»[٤٢] . ودراسة الاعداد ، التي تتأدى لدى بعض الاقوام حتى الى الفلسفة والجدل ، ستنتج لدى غيرهم من الاقوام ، كالمصريين والفينيقيين ، لا العلم ، بل المكر والغش .

يعلق افلاطون على هذه الطبيعة أهمية قصوى : فهو يوصي مراراً وتكراراً ، عندما يأتي به الدور للكلام عن زعماء الحاضرة الحقيقيين ، اي الفلاسفة ، بأن يتم اختيار اولئك الذين تتوافر فيهم الاهلية لتعلم الجدل وفق قدراتهم واستعداداتهم الطبيعية ؛ ويضع لائحة مفصلة جداً بالصفات الفطرية اللازمة : حب الحقيقة ، وسرعة التعلم ، ووهن الشهوات التي تعترض سبيل المعرفة ، ومروءة النفس والشجاعة ، وفي النهاية ذاكرة دقيقة وحافظة واسعة محيطة[٤٣] ؛ واجتماع هذه الصفات نادر للغاية ، إذ يكاد يكون هناك تنافٍ بين الصفات التي يُطالب بها الفلاسفة ، وعلى الاخص بين حدة الذهن المتوقد أبداً وبين الوقار الهادىء ، بين عطالة الانسان الذي لا يكترث للاخطار وبين ثقوب النظر الذي يتوقع هذه الاخطار[٤٤] : والحق ان ما يفـترض

---

(٤٢) القوانين ، ٧٤٧ د

(٤٣) الجمهورية ، ٤٩٠ ج .

بالطبيعة الفلسفية أن تجمع بينه هو شهامة الاثيني القديم وأرابة السفسطائي .

والحال أن ما بين متطلبات المجتمع المثالي وما تقدمه له الطبيعة ليس هو بالضرورة التساوق والتناغم ، بل هناك على العكس جانب بكامله من الواقع لا يقع في متناول الفن البشري : وما من مفكر اقام لهذا الجانب اعتباراً اكبر من ذاك الذي اقامه له افلاطون . فلتعليل هذا المعطى النهائي ، هذا الجانب الواقعي في الطبائع الذي يصمد في مواجهة العقل ، والذي يحدد لكل واحد منا مع ذلك قدره ، لجأ الى كيفية في التفسير هي نفسها لاعقلانية : الى أسطورة اختيار الحياة . فبعد الحياة في هذه الدنيا ترزح النفوس تحت وطأة العقاب أو تنعم بالثواب تبعاً لما أظهرته من تمسك بأهداب العدالة ؛ ثم تجتمع بعد ذلك لتختار حياة جديدة : وهذا الاختيار إرادي بتمامه ،والآلهة لا تتحمل على الاطلاق تبعته ؛ ولكن ما ان يتم هذا الاختيار حتى تكرسه الضرورة والمويرات[٤٥] ، فلا تملك النفس بعدئذ ان تفلت من إسار قدرها ؛ فتغتسل ،قبل أن تولد من جديد ، في مياه الليتيس[٤٦] الذي يمحو كل ذكرى تتصل باختيارها ؛ ثم تدور عجلة حياتها الجديدة طبقاً لما رامته وأرادته هي نفسها . ويتضح لنا من المكان الذي تشغله هذه الاسطورة في نهاية **الجمهورية** ( ٦١٧ د ـ ٦٢١ ب ) ما كنه الشاغل السياسي الكامن وراءها ، بالرغم من ان الكلام لا يدور فيها إلا عن المصير الفردي . فهناك ، الى حد ما ، تنازع بين التفسير الاسطوري الذي يعزو قدرنا الى اختيار ارادي ، وبين التفسير ذي النزعة الطبيعية

---

(٤٤) ٥٠٣ ب .

(٤٥) المويرات في الميتولوجيا الاغريقية أخوات ثلاث يؤلفن الوهمية واحدة ، هي القدر . « م » .

(٤٦) الليتيس : نهر العالم السفلي حيث مملكة الاموات في الميتولوجيا الاغريقية . « م » .

الذي يعلل طبائع الناس بالوسط الجغرافي ؛ ولعل رغبة افلاطون في الجمع بين كلا التفسيرين هي التي حملته ، في آخر شكل أعطاه للاسطورة ، على التذرع بتدخل العناية الالهية وربة العدالة الكونية ( ذيكه ) التي تنظم العالم على نحو يتاح معه لكل نفس ان تنجذب عفوياً نحو المكان الذي تستأهل ان تذهب اليه[٤٧] . بيد ان مقصده يبقى مع ذلك واضحاً لا ريب فيه : وهو اعتبار الطبائع معطى نهائياً .

ان ثبات الطبائع ، من جهة اخرى ، هو إلى حد ما بمثابة ضامن للثبات الاجتماعي ، وبالتالي للعدالة . وعلى هذا ، ان كان متعذراً على الفن الاجتماعي إنتاج الطبائع حسب هواه ، فلزام عليه على أية حال ان يحول بينها وبين التغير والفساد من جيل الى جيل . وهنا يقحم افلاطون ، وكانما ليعطي المشترع ممسكاً ، علاوة على التفسيرين الاسطوري والطبيعي ، تفسيراً بالوراثة منافياً لهما ؛ واذا صدق هذا التفسير الأخير فإن في مستطاع قادة الحاضرة ، اذا ما احسنوا التحكم بالزيجات ، الإبقاء على الطبائع الموافقة لكل طبقة اجتماعية في حالة من النقاء غير المشوب ، مثلهم مثل مربي الخيل الذي يعرف كيف يحافظ على أصالتها ونقاء سلالتها ( **الجمهورية** ، ٤٥٩ ب ؛ ٤٦٠ د أ ) . والتهاون في التطبيق الصارم لقانون الزواج هو الذي سيتأدى الى انحطاط الارستقراطية الفلسفية ، ومعها الى انحطاط الحاضرة باسرها ( ٥٤٦ ج ) . وما من وسيلة بشرية ، وهذه نقطة ينبغي الالحاح عليها ، بقادرة على اعادة الحالة البدئية بكامل صفائها ؛ فالقوانين لدى افلاطون لا تخلق ، وانما تحفظ وتصون . وكل معوله ، في الرجوع الى نقطة الانطلاق ، انما على الدور ( LE CYCLE ) الناظم للتغير ، والذي هو بمثابة صيرورة نواسية

---

(٤٧) **القوانين** ، ك ١٠ ، ٩٠٣ د ؛ ٩٠٥ ب .

يكرر كل طور من أطوارها الطور السابق معكوساً(٤٨) .

## ( ١٩ )

## الوحدة الاجتماعية

ان شاء حسن الطالع او طيبة العناية الالهية ان يتصف مؤسس الحاضرة بالصفات اللازمة ، كان له ان يمضي قدماً الى الامام في تشييد مدينة عادلة . وحسبه في هذه الحال ان ينظم نشاط المواطنين على نحو يتسنى معه لـ « كل واحد ان يصرف عنايته كلها الى وظيفة واحدة ، هي تلك التي هو اهل لها طبيعياً ، وذلك كي يبقى الواحد ، بشغله الواحد ، واحداً فلا يتعدد . فتؤلف المدينة وحدة لا كثرة » ( الجمهورية ، ٤٢٣ د ) . وعلى هذا سيكون تنظيم الثروة ، مثلاً ، ضرورياً لشد الصانع الى مهنته وتثبيته عندها : « ان أصاب الفاخوري حظاً من الغنى والثراء ، فهل ستبقى لديه رغبة في المثابرة على حرفته ؟ بديهي أن لا : وسيغدو في هذه الحال فاخورياً رديئاً » ( ٤٢١ د ) . ولا يجوز كذلك أن يعضه الفقر بنابه فيتعذر عليه حتى الحصول على الأدوات اللازمة لعمله . من هنا تنبع تلك القوانين الغريبة المدهشة التي تخص حراس الحاضرة : فهي تنيط كل شيء بضرورة الحفاظ على الاتحاد بين هؤلاء الحراس على أمثل نحو ممكن . وأدهى كارثة يمكن أن تنزل بساح المدينة هي الانقسام : والحال أن واحداً من أعظم أسباب الانقسام هو نظام تقسيم المدينة الى أسر ، مما يترتب عليه ان يكون لكل فرد أفراحه وأتراحه على حدة . وشيوع النساء والاطفال والاملاك هو السبيل الوحيد الى ربط الحراس وشدهم

---

(٤٨) اسطورة محاورة السياسي ، ٢٦٩ أ .

الى بعضهم بعضاً ؛ لذلك ينبغي تنشئتهم في دور حضانة عامة ، فيشبون عن الطوق وهم جاهلون بروابط النسب الطبيعية ، فيكنّون لبعضهم بعضاً جميعاً ، وبحسب أعمارهم ، عاطفة الابن نحو أبيه أو الاب نحو ابنه ( ٤٦٢ أ : ٤٦٤ د ) .

بما ان المدينة ، من جهة أخرى ، تقيم اعتبارا لا للفروق بين الاشخاص ، وانما فقط للفروق بين قدراتهم وطاقاتهم ، وبما أن المواطن يتحدد فقط بعلاقته بالعمل ، يترتب على ذلك أنه لا يجوز أن تخص المرأة في الحاضرة بمكانة مختلفة عن مكانة الرجل ؛ فلا فرق بينهما على الاطلاق من وجهة النظر الاجتماعية ؛ فسيكون بين النساء صانعات ؛ وسيكون لغيرهن من القوة الغضبية ما يؤهلهن للاضطلاع بدور الدفاع عن الحاضرة ؛ وسيكون لبعض ثالث منهن حكمة الحراس ( ٤٥٤ب ـ ٤٥٧ب ) .

اخيراً ، إذا لم نأخذ بعين الاعتبار سوى الوظائف ، لا الافراد الذين يضطلعون بها ، رأينا السوسيولوجيا الافلاطونية تتحول بمنتهى البساطة الى علم نفس وعلم اخلاق . فبقدر ما سيكون في الحاضرة من وظائف ستتعدد في النفس الفردية الملكات ؛ فوظيفة الصانع تناظرها شهوانية الطعام البدائية ؛ ووظيفة الجندي تقابلها الحماسة او الغضبية ؛ ووظيفة الحارس تكافئها البصيرة أو القوة العاقلة . وبما ان لكل وظيفة من هذه الوظائف فضيلتها او ماهيتها : العفة للصانع والشجاعة للجندي والحصافة للحارس ، فإن كل ملكة من ملكات النفس سيكون لها ايضاً فضيلتها أو ماهيتها ؛ وبما ان قوام العدالة في الحاضرة أن يقوم كل فرد بما هو مختص به ، فالطبقة العليا تأمر والطبقة الدنيا تطيع ، فإن قوام العدالة في الفرد ايضاً ان يحفظ لكل جزء من اجزاء النفس دوره الطبيعي . وعلى هذا النحو تتيح لنا دراسة المجتمع ان نقرأ بسهولة اكبر في صفحة نفس الفرد (٤٥٣ أ : ٤٤٢ أ) .

( ٢٠ )

## انحطاط الحاضرة

لا شأن للاخلاق ، مثلها مثل السياسة ، غير تثبيت هذه العلائق الطبيعية على أمتن نحو ممكن.بيد ان الثبات المطلق مستحيل ؛ إذ أن « كل ما يولد عرضة للدمار » ( ٥٤٦ أ ).فإذا ما طرأ خلل على التناغم المعقد الذي هو بمثابة اللحمة والسدى للوحدة وللعدالة الاجتماعية ، فسرعان ما يعقبه انحطاط ، فينتهي المطاف بالحاضرة ، بعد ان تتقلب على سدة الحكم فيها سلسلة منتظمة من حكومات يخلف بعضها بعضاً ، الى السقوط تدريجياً من أعدل حكم إلى اشده جوراً واستبداداً . ولا وجود لدى افلاطون لتطور طبيعي وعفوي آخر غير هذا الانحطاط . والكتابان الثامن والتاسع من **الجمهورية** ، اللذان يتضمنان قسمات كثيرة من تجربته السياسية والسيكولوجية ، يقطعان حبل كل أمل ورجاء في ايقاف الحركة بعد ما يعطيها إهمال حكام المدينة الاوائل وتهاونهم إشارة البدء ( ٥٤٥ د ) . وعلى الاثر تقوم مقام حالة التناغم والتساوق حالة تفارق وتنازع تعكس أشكال الحكم المختلفة درجاتها وأدوارها . زد على ذلك ان الصراع الاهلي والشقاق المدني ترافقهما حالة مناظرة من الاضطراب واختلال التوازن في نفس كل مواطن ؛ فكل طراز من المجتمع يقابله نمط سيكولوجي .

محل الدستور الأمثل يحل بادىء الأمر صراع بين « ذرية الذهب والفضة » ، التي تريد الحفاظ على الفضيلة والتقاليد ، وبين « ذرية الحديد والقلز » التي استرقها جشع الربح والكسب ؛ وينتهي هذا الصراع بصدور قانون زراعي يتم بموجبه توزيع الاراضي واستملاكها ؛ وهكذا يبدأ عهد الملكية الفردية ، ومعه عهد عبودية

الزراع . ويؤول الحكم والسيادة الى طبقة المحاربين ، وهم نفر يفكرون قليلاً بالدراسة وكثيراً بالرياضة البدنية والحرب ، وتعتمل في صدورهم مشاعر الطموح والغيرة من بعضهم بعضاً ، ويستبد بهم رويداً رويداً حب المال والثراء ( ٥٤٦د ـ ٥٤٩د ) .

ان هيمنة الغني هي السمة المميزة لشكل الحاضرة الثالث الذي يطلق عليه افلاطون اسم الاوليغارشية(٤٩) . فالوصول الى مجلس الشيوخ يغدو مشروطاً بنصاب ضريبي محدد . والوحدة المؤقتة التي كانت تتمتع بها الحكومة السابقة تتفكك وتنحل من جديد ؛ وتنقسم الحاضرة إلى اثنتين متمايزتين : حاضرة الفقراء وحاضرة الاغنياء ؛ فمن جهة عوز وإملاق ، ومن الجهة الثانية بذخ وترف ؛ وفي كل مجال تعطى مكانة الصدارة ، لا للغضبية كما في الحكومات السابقة ، بل للشهوات الدنية . ويصير الفقراء ، الذين يضطر الاغنياء الى تسليحهم للذود عن حياض المدينة ، مصدر همٍّ دائم لهؤلاء الاخيرين (٥٥٠ ج ) .

ان النهم الذي لا يعرف الشبع الى الثروات هو الذي يتسبب في هلاك الحكام الاوليغارشيين ؛ فطلباً منهم للاثراء عن طريق إقراض المال بالربا ، يشجعون ابناء الموسرين والنبلاء على الإسراف في الإنفاق على الملذات ؛ فإذا ما أملق هؤلاء الفتية وعضهم العوز بنابه ، دون ان ينال مع ذلك من نعرتهم واعتزازهم بكرم محتدهم ، ألبوا فقراء المدينة وحضوهم على الثورة التي تفتح الباب امام الديموقراطية ؛ والحق أنه لن يشق على هؤلاء وهم الذين عجمت صروف الحياة أعوادهم،ان يظهروا على الاغنياء الذين أسلمهم الترف الى الرخاوة وأوهن البذخ من عزائمهم . وما الديموقراطية في جوهرها إلا علامة انتصار الفقراء ؛

(٤٩) اي حكومة القلة . « م » .

وشعارها هو الحرية : فكل امرىء يعيش في ظلها الحياة التي تطيب له ؛ ولا يصيب الناس من الاختلاف والتعدد في المشارب والابتعاد عن الوحدة مثل ما يصيبهم في ديموقراطية كديموقراطية اثينا التي صارت « مخزناً » حقيقياً للدساتير وانظمة الحكم يقصدها الساسة من كل حدب وصوب بحثاً عن نماذج ؛ والانسان الديموقراطي لا يدع شيئاً إلا ويوليه قدراً من اهتمامه ، بما في ذلك الفلسفة نفسها . ومن الحرية تولد المساواة ، ولكن المقصود بهذه المساواة « تساوي غير المتساوين » الذي ما كانت لتقوم له قائمة لولا غياب السلطة وانعدامها ( ٥٥٧ ـ ٥٦٣ ) .

يتسبب الظمأ الذي لا يروى له غليل الى الحرية في هلاك الديموقراطية ، فينقلب هذا الشكل الاجتماعي الى نقيضه : **الطغيان** ؛ ذلك ان اولئك الذين يمسكون بدفة مصائر المدينة لا يستسيغون طعماً للسلطة ان لم يطلبوا المزيد منها دوماً ، الى أن يحتلوا مكانهم في عداد الطغاة . والطاغية هو نقيض حارس المدينة الفاضلة ؛ فهو بالتعريف فرد منعزل مطلق الانعزال ، يبتّ كل آصرة له بالمجتمع ، وينفي الاخيار الذين يهاب جانبهم ، ويعيش بين ظهراني أعوان من عبيد كان أعتقهم ليكونوا له حراساً شخصيين . وهنا تصل فوضى المدينة الى منتهاها ؛ فالطاغية هو ذاك الذي يرخي اللجام لأشد الاهواء جموحاً ووحشية ، أي لتلك الشهوات التي لا يعرفها الانسان الحسن التربية إلا في منامه ؛ وبكلمة واحدة ، إن الطاغية هو الفرد الذي رفع نفسه الى مصاف المطلق ، فصار بلا أصدقاء ، فهو « على الدوام مستبد أو عبد ، لكنه يجهل الحرية الحقيقية والصداقة » ( ٥٦٣د ـ ٥٧٤د ) .

( ٢١ )

## اسطورة محاورة « السياسي »

إن خطر الانحطاط ، الذي يقف بالمرصاد على الدوام للمدينة ، وسيلة غير مباشرة لإثبات ضرورة قيام حكومة من الفلاسفة توقف الانحدار . والرؤية الاجتماعية البالغة التشاؤم ، التي تنبثق عن ناموس انحطاط المدن هذا ، لا يوازنها لدى افلاطون ايمان بأن الفن السياسي يمكن أن يحرز تقدماً بالاتجاه المعاكس . ولا يكبح جماح هذه الرؤية سوى اعتقاد غير عقلاني ، وانما نابض بالحيوية ، بالشكل الدوري للصيرورة : فالصيرورة بانكفائها نحو ذاتها تعيد الحالة البدائية الى نصابها الاول . بيد ان افلاطون لم يسبغ قط على هذا الاعتقاد الشكل الفلسفي والعلمي الذي يعطيه لواقعة انحطاط الحكومات ، وهي واقعة تقع تحت الملاحظة المباشرة . بل يخلع عليه ، على العكس من ذلك ، شكل أسطورة ، هي تلك التي يرويها في محاورة السياسي ، والتي يرمي من ورائها في أغلب التقدير الى بيان المكانة الواضحة والمحدودة التي يشغلها فن السياسة في مسيرة لا تقع في جملتها في متناول الفن العقلي . وبالفعل يتخيل افلاطون انه في عهد كرونوس الذي كانت ترين عليه السعادة والغبطة ، والذي كانت فيه الشمس والافلاك تدور في اتجاه معاكس لاتجاهها الراهن ، كانت كل صيرورة الكائنات معكوسة الاتجاه هي الاخرى ، اي انها كانت تمضي من الموت الى الميلاد عوضاً عن أن تمضي من الميلاد الى الموت ؛ وهذا معناه ان الارض كانت تنتج عفوياً وبدون عمل الانسان كل الثمار النافعة للبشر ، وبوجه عام ، كان كل كائن يحيا بلا مجهود في حالة من الكمال ؛ ولم تكن هناك حاجة على الاطلاق لأي عمل تقني ، وبالتالي

لأي اتحاد سياسي . لكن حينما تغير الشمس اتجاه مجراها ، وحينما تصل الكائنات ببطء وعسر ، وبالتزامن ، ووسط عقبات وعراقيل من كل لون وضرب ، الى نقطة اكتمالها ، فعندئذ تصبح التقنيات بشتى انواعها ، وبخاصة منها التقنية الاجتماعية ، لازمة وضـرورية؛ واكثر الفنون هبات تمنحها الآلهة للبشر لتشد من ازرهم في خضم هذه الصعاب ( ٢٦٨هـ ـ ٢٧٥ب ) .

من هنا كانت السيماء الخاصة والجديدة التي يتلبسها الفن الاجتماعي في محاورة السياسي ؛ فكل فن إنساني يداور أشياء متقلبة، متباينة ، فيكون عماده من ثم، لا القواعد العامة، بل المهارات اليدوية التي تتكيف مع الظروف . وكذلك حال الفن السياسي: فـ «التباينات بين البشر وفعالهم ، والانعدام التام للثبات في الاشياء الانسانية، لا تخضع لأية قاعدة بسيطة تسري على الحالات جميعها وفي الازمنة كافة» (٢٩٤ ب ) ، سواء أفي مضمار الفن السياسي ام في مضمار الفنون الاخرى . ويترتب على ذلك ان رجل الدولة، اي التقني السياسي، قانون حي، وانه سيد لا منازع له على سلطانه في الحاضرة، سيادة الراعي على قطيعه . هكذا ينتهي الأمر بأفلاطون الى إسباغ طابع رباني خارق للطبيعة البشرية على السياسي، ممهداً بالتالي التربة، ولو من بعيد، لنظرية السلطة في الامبراطورية الرومانية وفي البابوية. وهنا أيضاً نراه لا يعقد اي أمل، من منطلق العقل، على التقدم الطبيعي، ويحل الاسطورة محل العلم حيثما دار كلام عن عودة الى وضع أسمى من الوضع الذي نحن فيه (٢٩٣ـ ٣٠٠ ) .

( ٢٢ )

## « القوانين »

هذا الاحساس بنسبية الاشياء البشرية وبعدم استقرارها حاد للغاية في القوانين ، تلك المحاورة غير المكتملة من محاورات افلاطون في شيخوخته ؛ وتزخر هذه المحاورة بالاحكام التفصيلية التي تنم عن نية صريحة في تحقيق الاصلاح الذي نادى به، ربما في المدن الصقلية التي سترمم بعد وفاة دونيسوس. ومشكلة القوانين هي مشكلة مزيج، تماماً نظير مشكلة تيماوس :فبيت القصيد في هذه المحاورة معرفة النسب الكفيلة بضمان اكبر قدر ممكن من الاستقرار للمجتمع، مثلما امكن اكتشاف النسب التي تضمن للكون الديمومة الخالدة. فالاستقرار والكمال شيء واحد في نظر افلاطون: «المهم في المقام الأول ان تكون القوانين ثابتة » (٧٩٧ أ) . فكل شيء ينبغي ان يبقى مماثلاً لنفسه من جيل الى آخر، بما في ذلك دمى الاطفال؛ وكل تغير اضطراب وكدر، سواء أكان مسرحه البدن أم الحاضرة ، ولا تكون القوانين موضع احترام حقيقي إلا اذا كانت حافظة الناس لا تذكر شيئاً على الاطلاق عن زمن يُحتمل ان الأشياء كانت فيه مغايرة لما هي عليه الآن؛ «وعلى المشترع ان يتخيل جميع السبل الممكنة لاستحداث هذه الوضعية في الحاضرة » .

بعض هذه السبل لا تطالها إرادته ، وهي بالتخصيص تلك التي مصدرها الطبيعة :فالبيئة الموائمة لتفتح الشخصية ،والبلد المعزول بما فيه الكفاية عن البحر وعن المدن الاخرى لكيلا ينتقل اليه عدوى التجارة وتأثير الشعوب الاخرى، هما من جملة الحظوظ السعيدة التي لا تملك غير الآلهة ان تغدقها. وبالمقابل، يسع المشترع ان يحد من تعداد المواطنين باختياره عدداً ضئيلاً ، ولكنه مضاعَف اكبر عدد ممكن من

الاعداد الاخرى[٥٠] .

بيد أن للمشترع ، على الاخص، القول الفصل في المزيج الذي منه سينبع الدستور الاكثر استقراراً (٦٩١ ج ) . ويقدم لنا التاريخ مثالاً على دستور صمد للايام : انه دستور اسبرطة الذي تقيد بقواعد القسط والاعتدال، وحاذر كل إسراف وشطط؛ فقدرتا الملكين الاثنين تلطف واحدتهما من غلواء الاخرى ، وسلطانهما محدود بسلطان مجلس الأعيان الذي تتضافر فيه سلطة الشيوخ المعدِّلة مع قوة الشباب الفائرة ، كما انه محدود ايضاً بسلطان الحكام المنتخبين الخمسة ÉPHORES .«على هذا النحو تسنى للمَلَكية، الممزوجة كما ينبغي بعناصر اخرى، تسبغ عليها طابعاً من التوازن، ان تصون نفسها وان تصون سواها » وبالمقابل، يظهر التاريخ للعيان انحطاط الدستور الفارسي وتحول تلك المَلَكية الليبرالية الى حكومة طغيان ، وانحطاط الدستور الديموقراطي لأثينا حيث آلت الحرية الى فوضى لا كابح لها . هناك اذن دستوران متضادان : الاستبداد والديموقراطية ، «ومنهما تولد جميع الدساتير الاخرى » ؛فان افترقا كان رديئين، وان امتزجا بنسب صحيحة انبثق عنهما دستور جيد (٦٩٣ د ) .

ما الذي يحول دون الانحطاط (فبيت القصد هنا ايضاً كابح يلجم ويوقف، لا تقدم ايجابي ) ؟ إن ما يحول دونه هو التناغم والتساوق بين الحساسية وبين العقل الذي يحكم (٦٨٩ أ ) ؛ وعلة السقوط هي ان البشر ينظرون بعين الرضى الى ما يرتؤون انه فاسد وظالم، وينظرون بعين السخط الى ما يرتؤون انه عادل وصائب ؛ وانما بسبب هذا

---

(٥٠) توضيحاً لهذه الفكرة الغامضة نذكر ان افلاطون اوصى بان يكون عدد الاسر في المدينة خمسة آلاف واربعين لان « هذا العدد ينقسم بالتمام على الاعداد الاثني عشر الاولى ما خلا احد عشر . . . م » .

الاستعداد الذهني، الذي هو بين ضروب الجهل أسوأها ، لا تعود الحاضرة كما ينبغي ان تكون، «صديقة نفسها» (٧٠١ د ) .

يحدس افلاطون بأن العقل المحض لا يكفي ؛ فلا بد من اقترانه ايضاً بالميل، وبالتخصيص بميل حر وطوعي. على المشترع اذن أن يحوز قبول المواطنين بالاقناع ، لا بالعنف (٨٨٧ أ ) ؛ ومن هنا كانت مقدمات القوانين التي تشرح دواعي الانصياع لها (٧١٩ ج ـ ٧٢٣ ب ) ؛ وكان بيان الحيثيات هذا ، علاوة على كونه إرشاداً أخلاقياً ، تجديداً مستحدثاً في التشريع .

ان نتائج هذه الطريقة في تأمين الاستقرار الاجتماعي عن سبيل إرساء جذور الايمان في النفوس، واضحة كل الوضوح للعيان في الكتاب العاشر الذي يتصل بالمعتقدات الدينية. فالزندقة تُحاكم هنا بوصفها خطراً اجتماعياً في المقام الاول؛ والالحاد الذي يكافحه افلاطون هو إلحاد السفسطائيين الذين يعدّون الآلهة من اختراع بني الانسان (٨٩١ ب ـ ٨٩٩ د ) ؛ ورافضة العناية الالهية الذين يرد عليهم ويفند دعواهم ليسوا من اصحاب النظريات، وانما أشخاص يطلقون العنان لأهوائهم وشهواتهم لانهم لا يعتقدون بأن العدالة الالهية تتدخل في تفاصيل الشؤون البشرية (٨٩٩ د ـ ٩٠٥ د )؛ وأخيراً ،إن الاعتقاد الخاطىء بأن الآلهة تستمال وتغرى بالصلوات يرتبط بمنظومة كاملة من الممارسات العبادية والشعائر الطقسية التي تستوجب ضمناً تشكيل جمعيات وروابط خاصة خطرة على الحياة الاجتماعية (٩٠٥ د ـ ٩٠٧ ب )[٥١]. وعليه، ان يكن من الواجب بادىء الأمر محاولة تلافي شر الزندقة بحجج عقلية، نظير ما يفعل افلاطون ، فلا بد ايضاً من النص في القانون على عقوبات صارمة بحق من يأبى الاقتناع . والحبس

---

(٥١) بصدد خطر الجمعيات الدينية المستقلة عن الحاضرة انظر ٩٠٩ ب .

المؤقت او السجن المؤبد قمينان، حَسَب الحالات، بابعاد هؤلاء الزنادقة الخطرين عن المدينة (٩٠٨ أ) .

ان الكلمة الاخيرة لافلاطون السياسي هي ذلك الصفو التأملي الذي يتحلى به الحكيم الذي يرى النوابض الخفية التي تحرك البشر وتدفع بهم الى العمل. «لا تستأهل الشؤون البشرية ان تحمل على محمل الجد الصارم .. فالانسان دمية بين يدي الله، آلة تعمل لحسابه» (٨٠٣ ب). والمشترع هو في المقام الاول ذاك الذي يعرف هذه الآلة ويعلم كيف يسوس البشر .

( ٢٣ )

## الاكاديمية في القرن الرابع بعد افلاطون

تعاقب على رئاسة الاكاديمية بعد افلاطون على التوالي كل من اسبوسيبوس (٣٤٨ ـ ٣٣٩) وكسينوقراطس (٣٣٩ ـ ٣١٥) وبوليمونس (٣١٥ ـ ٢٦٩) . وتاريخ مذهبي الفيلسوفين الاولين غير معروف لنا إلا من خلال بعض إشارات قليلة لأرسطو . ويبدو ان مذهبيهما كانا تطويراً بتصرف لبعض مقترحات المعلم؛ فلم يكن ثمة وجود في تلك الحقبة لسُنَّة افلاطونية، بل ان الافلاطونيين المحدثين وجدوا في ذلك سانحة للإنحاء باللوم الشديد على أخلاف افلاطون المباشرين[٥٢] . وهكذا تقوضت الافلاطونية، بعد ما لغمتها من الداخل الخلافات المذهبية، على أثر الهجوم الذي شنته عليها النزعات الوثوقية الجديدة التي كانت قيد التكوين؛ وقد اتفق راي كل من ارسطو

---

(٥٢) نومانيوس ( القرن الثاني ب . م ) في اوسابيوس: التحضير الانجيلي ، ك ١٤ ، ف ٥ ، ٢ .

والرواقيين وابيقور على مكافحتها .

يبدو ان المشكلة المركزية كانت بالنسبة الى اخلاف افلاطون ، كما بالنسبة اليه هو نفسه في شيخوخته ،هي مشكلة تكوين الخلائط . فقد تطلعوا ، مثلهم مثله في فيلابوس وفي تيماوس، الى تفسير مختلف اشكال الوجود بإقحام مقاس او نسبة ثابتة على وجود هو في الاصل غير محدد وعادم الثبات . بيد ان نمط التفسير هذا لا يعدو ان يكون مخططاً عاماً ومبهماً لا يستبعد الاختلافات . فمن جهة اولى يصلح هذا المخطط قبل كل شيء لتفسير الاعداد: الواحد المحدِّد للمتعدد او ثنائية الكبير والصغير اللامتناهية، والمتساوي المحدد للامتساوي ؛ ولكن ما شأن الوقائع الاخرى من قبيل الكميات الرياضية او الكون ؟ لقد افترض اسبوسيبوس ان كل واقعة من هذه الوقائع تنطوي ضمناً على زوج جديد من المبادىء، مباين لذاك الذي تتولد منه الاعداد ؛ فكما أن العدد ينبثق عن اتحاد الواحد والمتعدد ، مثلاً، فإن الكميات الرياضية تتولد من مزج اللامنقسم بالمكان اللامتناهي ؛ ومختلف درجات الوجود ، إذ يصير لكل منها من الآن فصاعداً مبادئها الخاصة ، لا تعود مرتهنة بعضها ببعض، وسيكون مجموع الاشياء ،حسب حجة ارسطو ، اشبه بمأساة رديئة مؤلفة من فصول على حدة[٥٣] . بيد أن اسبوسيبوس، وان جعل لكل درجة أزواجاً متمايزة من المبادىء، لم يجد أمامه مهرباً من الالحاح على التشابه او التماثل بين هذه الازواج المتتالية: ومن قبيل ذلك، مثلاً، أن العقل، مبدأ الاتحاد في نفس الكون، إن تكن له طبيعة خاصة متمايزة مطلق التمايز عن الواحد، مبدأ الكون[٥٤]،فإن بين الواحد والعقل مع ذلك تجانساً في الدور:وربما

---

(٥٣) ارسطو : **ما بعد الطبيعة** ، مقالة الزاي ، ف ٢ ، ١٠٢٨ ب ؛ انظر ١٠٧٥ ب ٣٧ و١٠٩٠ ب ١٣ .

(٥٤) ديليز : **النقلة الاغريق** ، ص ٣٠٣ ؛ وهو يعارض في ذلك راي كسينوقراطس .

كان اسبوسيبوس يبحث عن تجانسات من هذا النوع في كتابه **الاشباه** الذي وصلتنا شذرات منه في تصنيف الكائنات الحية .

ويترتب على مذهب اسبوسيبوس ايضاً أن درجات الوجود الأولى لا تحتوي على شيء من غنى الدرجات التالية وملائها .فالخير او الكمال يكون وجودهما في النهاية لا في البداية ، ومن ثم فإن البذرة الحية لا تحتوي على شيء من الكمالات التي نلقاها لدى الحيوان البالغ . وعليه، من الخطأ في رأيه مماثلة الواحد، وهو مبدأ ،بالخير، وهو لاحق[٥٥] .

واضح للعيان اذن ما ضحى به اسبوسيبوس من الجدل الافلاطوني: فهو بحذفه الاتصالية التي تربط بسلسلة استنباطية صور الوجود بالمبدا،نفى وجود الخير كمبدأ ،ووجود الاعداد المثالية ، بل حتى وجود المثل؛ وإذ نظر الى سلسلة الخلائط ، والاعداد الرياضية، والكميات الرياضية، والنفس، استخدم المخطط الافلاطوني ليبني كلاً منها، ولكن ما غاب عنه هو ترابطها .

وبالمقابل فإن كسينوقراطس ، بالتناقض التام مع اسبوسيبوس، اراد فيما يبدو الإلحاح على وحدة سلسلة الصور في الوجود واتصاليتها :فقد ماهى المثل بالاعداد المثالية[٥٦] ، واهتدى الى هذه الاعداد في سلسلة الموجودات المرتهنة بها، في الخطوط والسطوح المثالية، التي أثبت انها متعذرة القسمة، في النفس التي عرّفها بأنها عدد متحرك، وفي موضع آخر بانها ائتلاف الوحدة والكثرة، واخيراً في السماء وفي المحسوسات طراً[٥٧] . وعلى حين أبى اسبوسيبوس مماثلة

---

(٥٥) ارسطو . **ما بعد الطبيعة** ، مقالة الالف الكبرى ، ف ٧ ، ١٠٧٢ ب ٣٠ ؛ انظر ١٠٧٥ أ ٣٦ : ١٠٩٢ أ ٢٣ ؛ ١٠٩١ أ ٢٩ .

(٥٦) ارسطو . **ما بعد الطبيعة** ، الزاي . ١٠٢٨ ب ٢٤ .

(٥٧) بلوتارخوس : **خلق النفس بحسب محاورة تيماوس** ، الفصل ٢ · شيشرون . **حلم اسقبيون** ، ك ١ ، ف ١٤ ، **التوسكولوميات** ، ك ١ ، ف ٢٠ .

**الواحد بالخير**، لانه سيتعين في هذه الحال مماثلة الشر بنقيض **الواحد**، اي المتعدد، لم يتردد كسينوقراطس في الاخذ بهذا **الاستنتاج** ؛ وهذا ما يترتب عليه انه ان تكن الموجودات كلها، خلا **الواحد**، عبارة عن خلائط من الواحد والمتعدد، فإنها جميعها تشارك في **الشر**. ونظريته في الخطوط اللامنقسمة معروفة اكثر من سائر نظرياته **بفضل** المصنف المنسوب زوراً الى ارسطو: **في الخطوط اللامنقسمة**[٥٨] ؛ فالخط المثالي (والحجة نفسها تصدق على السطح **والجسم** ) ينبغي ان يكون غير قابل للقسمة لانه سابق لكل الخطوط **الاخرى** ولانه وحدة مقاسها .

لقد سعى كسينوقراطس الى ان ينفي في كل موضع الانقطاع **الظاهري** بين الاشياء ؛ وكان افلاطون اشار من قبل في **تيماوس** ان كل **جسم** حسي لا بد ان يكون مؤلفاً من عناصر اربعة ؛ وهذه الوحدة **الجوهرية** لمختلف مناطق الكون، وهي منافية اشد المنافاة للنظرية التي **سيقول** بها ارسطو، يتبناها كسينوقراطس لحسابه حينما قال إن **جمودية** الاجسام في المنطقة الارضية تحاكي جمودية القمر وجمودية **الشمس**[٥٩] .

ان مذهبي اسبوسيبوس وكسينوقراطس متباينان اذن ؛ لكن **المشكلة** التي يجدان لها الحل واحدة. من هنا يتفق راي التلميذين عند **تنطعهما** لشرح محاورة **تيماوس**[٦٠] : ففي رأيهما أن افلاطون ، حينما **وصف** تكوين النفس والكون ، لم يشأ ان يصف صيرورة واقعية: **فالعالم** ازلي؛ وانما تسهيلاً للفهم فحسب افترض افلاطون انه حادث

---

(٥٨) ارسطو . **ما بعد الطبيعة** ، النون ، ١٠٩١ ب ٣٥ .

(٥٩) بلوتارخوس : **عن الوجه الذي في القمر** ، الفصل ٢٩ .

(٦٠) بلوتارخوس . **خلق النفس** ، الفصل ٣ .

مثله في ذلك مثل المهندس الذي يخلق بالبناء أشكالاً يعلم انها ازلية، لا لشيء الا ليظهر للعيان على نحو أوضح العناصر التي منها تتألف هذه الأشكال .

هكذا تجمد المنهج الافلاطوني لدى ورثته في صورة مذهب، وآل الابداع الحر للاساطير ايضاً الى منظومة من المعتقدات . ويرتبط هذا التحول بالميل الجارف الذي أبداه القرن الرابع ، حتى قبل عهد الاسكندر، نحو الشرق. تشهد على هذا الميل عناوين بعض مصنفات ديموقريطس عن الكتب المقدسة لدى البابليين والمصريين ، كما يشهد عليه اعجابه بحكمة الشرقيين الذين ربما كان هو من ترجم حكمهم الاخلاقية[٦١] . وافلاطون نفسه، او ربما احد تلامذته المباشرين، فيليبوس الاوبونتي، كتب في اعقاب القوانين محاورة ابينوميس التي تشتمل على أول تقنين ، معروف لدينا، للثيولوجيا الفلكية لدى الاغريق . ففلكيو القرن الرابع الذين باعدوا السماء عن الارض وميزوا تمييزاً قاطعاً السماويات عن الآثار العلوية وكشفوا عن انتظام حركة الكواكب، اعطوا إطاراً جديداً لهذه الثيولوجيا الشرقية المصدر (ابينوميس، ٩٨٦ هـ ، ٩٨٧ ب ) : فالنظام الذي يسود السماوات دليل على ذكاء الكواكب وعلى الوهية النفوس التي تحركها (ابينوميس ٩٨٢ ب ) ؛ والكون ينقسم الى اقسام ذات تراتب هرمي، كل قسم منها يحمل أحياءه ؛ وبين الارض، مقر الفوضى، والسماء، مقر الآلهة المنظورة (٩٨٤ د ) ، يقع الأثير الذي تحيا فيه تلك الكائنات الشفافة واللامنظورة التي هي الجن ؛ والجن المحبوة بذكاء مدهش، وبالعلم

---

(٦١) ديوجينس اللايرتي : حياة الفلاسفة ، ك ٩ ، ف ٤٩ · كليمنضوس الاسكندراني : الطنافس ، ك ١ ، ف ١٦ ، ٦٩ · انظر ر . آيسلر : ملفات لتاريخ الفلسفة : ARCH. FUR DIE GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE ،١٩١٧ ، ص ١٨٧ .

والذاكرة، تحب الاخيار وتكره الاشرار ؛إذ انها بأفكارنا عليمة ؛ وما هي بممتنعة على الانفعال والتأثر نظير الآلهة، بل تعرف اللذة والألم (٩٨٤ د ـ ٩٨٥ ب ) . وقد سلم كسينوقراطس بوجود تراتب هرمي ثيولوجي مماثل تماماً لذاك الذي تتكلم عنه محاورة ابينوميس : فذروة الهرم مقر كبيري الآلهة : الوحدة والثنائية ؛الوحدة التي هي ذكر، أب ، ملك السماء، زفس، العقل ؛ والثنائية، الإلهة الانثى، أم الآلهة، نفس الكون؛ وتحتهما تقع السماء والكواكب، وهي آلهة الاولمب؛ وتحتها ايضاً الجن اللامنظورون ، االتحقمريون SUBLUNAIRES ، الذين يتغلغلون في العناصر[٦٢] . وهنا يتجلى لنا الاتحاد الصميم الذي يقوم عندئذ بين الصورة العقلية للكون وبين التصورات الاسطورية والثيولوجية القديمة ؛ فالجن ، الذين بهم وفيهم يتم الارتباط وتتحقق وحدة العالم، يشغلون بطبيعة الحال المكانة المركزية في هذه الديانة الكونية التي ستعرف ، كما سنرى، تطوراً خارقاً للمألوف مع الرواقية والافلاطونية المحدثة .

لكن يبدو ان اسبوسيبوس وكسينوقراطس عنيا بوجه خاص بالاخلاق ؛ فتسعة من مصنفات اسبوسيبوس الاثنين والثلاثين التي حفظ ديوجنيس (ك ٤ ، ف ٤ ) عناوينها، وتسعة وعشرون من مصنفات كسينوقراطس الستين (ك ٤ ، ف ٢ ) تدور تصريحاً حول الاخلاق ؛ كما ان خلفهما بوليمونس معروف على الاخص بوصفه منظِّراً اخلاقياً، وقد كتب معاصره اقرنطورس مصنفاً مقتضباً بعنوان في الحِداد، أوصى باناتيوس الرواقي، بعد قرنين من الزمن، بحفظه عن ظهر قلب[٦٣] . ويتصف هذا المذهب الاخلاقي ، الذي بقي أصلاً شبه

---

(٦٢) دييلز : النقلة الاغريق ، ص ٣٠٤ .

(٦٣) شيشرون : الاكاديميات الاولى ، ك ٢ ، فقرة ١٣٥ .

مجهول، بسميتن مميزتين:أولاهما النزعة الطبيعية: فثمة ميول طبيعية بدائية تدفع بنا نحو سلامة الجسم والصحة، والنشاط العقلي؛ وغاية الفضائل في رأي اسبوسيبوس بلوغ الكمال في الاشياء الموائمة للطبيعة، وفي رأي بوليمونس «العيش بمقتضى الطبيعة، أي التمتع بالهبات الطبيعية البدائية بإضافة الفضيلة اليها»[٦٤] . اما السمة الثانية فمشتقة من **الجمهورية**، وهي الدعوة الى ضبط العواطف وترويضها بدل حذفها[٦٥] ؛ وعلم رياضة العاطفة هذا ، الذي نصح به اقرنطورس في ألم الحداد، يقف على طرفي نقيض من اللاانفعالية الفجة التي كانت تدعو اليها النحل الجديدة عهدئذ ؛ وسيبقى هذا العلم هو النغمة السائدة في تلك الكتابات الظرفية التي تعرف باسم **التعازي** والتي ستعرف رواجاً كبيراً في القرون التالية ؛وبعض الموضوعات (وعلى سبيل المثال الحجة القائلة إن الموت ليس مما يُخشى، أو ان النفس تنتقل بعده الى مقام افضل ) التي تتكرر في جميع هذه الكتابات ، يعود أصلها الى محاورة افلاطون **دفاع سقراط** (٤٠ ج ) ، التي منها انتقلت، عن طريق اقرنطورس، الى جميع مقلديها[٦٦] . ومن هذا المنظور لعبت الاكاديمية دوراً لا يخلو من اهمية في حركة الارشاد الاخلاقي، البشري المحض والمستقل عن المذاهب، وهي حركة ستتطور كما سنرى في القرن الثالث وستهيمن بقدر أو بآخر على خلافات النحل .

---

(٦٤) كليمنضوس الاسكندراني : **الطنافس** ، ٤١٨ ، وشيشرون : **في الغايات** ، ك ٢ ، ف ١١ ، فقرة ٣٣ .

(٦٥) نقلاً عن بلوتارخوس : **تعزية ابولونيوس** ، ك ٣ .

(٦٦) جركيه : **في التعزية** DE CONSOLATIONIBUS ؛ وشيشرون : **التوسكولوميات** ، ك ١ ، ف ٤٩ ، ١١٧ ـ ١١٨ .

# ثبت المراجع

## آثار افلاطون

Texte: Ed. J. BURNET, dans *Scriptorum classicorum Bibliotheca Oxoniensis*, 5 volumes.
Traduction: *Œuvres complètes* par V. COUSIN (12 vol., 1822-1840), SAISSET et CHAUVET (10 vol., 1869). *Œuvres complètes* en deux volumes. traduction par Léon ROBIN, "Bibliothèque de la Pléiade", 1940 et 1942.
Texte et traduction: *Timée*, par Th.-H. Martin, 2 vol., 1841. – *Œuvres complètes* dans la collection Guillaume Budé: tome I (M. CROISET), *Hippias mineur, Alcibiade, Apologie, Euthyphron, Criton;* tome II (A. CROISET), *Hippias majeur, Charmide, Lachès, Lysis;* tome III (A. CROISET), *Protagoras, Gorgias, Ménon;* tome IV (ROBIN), *Phédon, Banquet, Phèdre;* tome V (MERIDIER), *Cratyle;* tomesVI et VII (CHAMBRY), *République;* tome VIII (DIES), *Parménide, Théétète, Sophiste;* tome IX (DIES), *Politique*, Philèbe; *tome X (RIVAUD), Timée, Critias;* tomes XI et XII (DIES, L. GERNET, DES PLACES), *Lois* et *Epinomis;* tome XIII (SOUILHE), *Lettres, Dialogues suspects, Dialogues apocryphes.* Un dernier tome contient d'utiles *Index.* – Signalons aussi l'édition anglaise du *Gorgias,* par E. R.
DODDS, Oxford, 1959; ainsi que: M. UNTERSTEINER, *Commentaire au livre X de la République* (en italien) , Naples, 1966 (Republica, 1. X).

# دراسات عامة

## ا ـ باللغة الفرنسية :


A. FOUILLE, *La Philosophie de Platon*, Paris, 1869; 2e édit., 1888-89.

L. ROBIN, *Platon*, Paris, 1935, nouv. édit. 1967.

A. DIES, *Autour de Platon*, tome II: *Les Dialogues et Esquisses doctrinales*, Paris, 1927; *Platon*, Paris, 1930.

P.-M. SCHUHL, *Platon et l'Art de son temps*, Paris, 1933, 2e édit., 1952; *L'Œuvre de Platon*, Paris, 1954, 3e édit. revue, 1961; *Etudes platoniciennes*, Paris, 1960.

A.-J. FESTUGIERE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, 1936.

R. SCHAERER, *La Question platonicienne*, Paris-Neuchâtel, 1938; *Dieu, l'Homme et la vie d'après Platon*, Neuchâtel, 1944.

J. MOREAU, *La Construction de l'Idéalisme platonicien*, 1939; *Réalisme et Idéalisme chez Platon*, Paris, 1951.

S. PETREMENT, *Essai sur le dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens*, Paris, 1947.

V. GOLDSCHMIDT, *Les Dialogues de Platon, structure et méthode dialectique*, 1947, 2e édit., 1963; *Le Paradigme dans la dialectique platonicienne*, 1947; *La religion de Platon*, 1949.

A. KOYRE, *Introduction à la lecture de Platon*, Paris, 1962.

G. LEWIS-RODIS, *Platon*, Paris, 1965.

Michel ALEXANDRE, *Lecture de Platon*, Paris, 1966.


## ب ـ بلغات اخرى :


H. RAEDER, *Platons philosophische Entwickelung*, Leipzig, 1905.

W. PATER, *Plato and Platonism*, Londres, 1909 (trad. franc., Paris, 1923).

C. RITTER, *Plato, sein Leben, seine Schriften, seine Lehre*, Munich, 1910.

P. E. MORE, *Platonism*, Princeton, 1917.

U. von WILAMOWITZ-MOELLENDORF, *Platon*, 2 vol., Berlin,

1919; 2e édit., 1920.
P. FRIEDLANDER, *Platon*, I, 1928, 2e édit., Berlin, 1954; II, 1930; 2e édit., 1960; III, 1960.
J. BURNET, *Platonism*, Berkeley, 1928( v. *Revue Philosophique*, 1931, p. 283 et suiv.).

## دراسات متخصصة

Ch. HUIT, *La Vie et l'œuvre de Platon*, Paris, 1893.
J. CHEVALIER, *La Notion du nécessaire chez Aristote*, Lyon, 1914 (p. 191-222: résumé des travaux sur la chronologie des dialogues de Platon).

I et II. – V. BROCHARD, Les Mythes de Platon (*Etudes de philosophie ancienne et moderne*, 1912, p. 46).
P. FRUTIGER, *Les Mythes de Platon*, Paris, 1930.
J. BIDEZ, Les Couleurs des planètes dans le mythe d'Er, *Bull. de l'Acad. roy. de Belgique*, 2 août 1935.
A. DIES, La Transposition platonicienne (*Annales de l'Institut de Louvain*, II, 1913, p. 267, reproduit dans *Autour de Platon*, p. 400-451).
P.-M. SCHUHL, *La Fabulation platonicienne*, Paris, 1947; *Le Merveilleux, la Pensée et l'Action*, livre II, Paris, 1952.
J. PEPIN, *Mythe et allégorie*, Paris, 1958.

IV. – E. MILHAUD, *Les Philosophes géomètres de la Grèce*, Paris, 1900.
G. RODIER, Mathématiqe et Dialectique dans le système de Platon (*Archiv für die Geschichte der Philosophie*, 1902), reproduit dans *Etudes de philosophie grecque*, p. 37-49.
R. ROBINSON, *Plato's earlier dialectic*, 2e édit., Oxford, 1953.

V. – G. RODIER, Evolution de la dialectique de Platon, *Année philosophique*, 1905, reproduit dans *Etudes de philosophie grecque*, p. 49-73.
L. ROBIN, *Les Rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon*, Paris, 1957.
J. ROLLAND DE RENEVILLE, *Essai sur le problème de l'Un-mul-*

*tiple et de l'attribution chez Platon et les Sophistes*, Paris, 1962.

VI. – L. ROBIN, Sur la doctrine de la Réminiscence, *Revue des études grecques*, XXXII, 1919, p. 451 (recueilli dans: *La pensée hellénique des origines à Epicure*, Paris, 1942, p. 337-342).
Yvon BRES, *Psychologie de l'expérience platonicienne* (à paraître).

VII. – L. ROBIN, *La Théorie platonicienne de l'amour*, Paris, 1908, 2e édit., 1933.

VIII et IX. – V. BROCHARD, *La Théorie platonicienne de la participation d'après le Parménide et le Sophiste.* (Etudes, p. 113).
Sir David ROSS, *Plato's theory of Ideas*, Oxford, 1951.

X. – A. DIES, *La Définition de l'Etre et la nature des Idées dans le Sophiste*, Paris, 1909.

XI. – J. SOUILHE, *La Notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des dialogues*, Paris, 1919.
P. KUCHARSKI, *Les chemins du savoir dans les derniers dialogues de Platon*, Paris, 1949: *La musique et la conception du réel dans le Philèbe*, Revue Philosophique, 1951, p. 39 et suiv.; Le Philèbe et les éléments harmoniques d'Aristoxène, *Revue Philosophique*, 1949, p. 41.
N. J. BOUSSOULAS, *L'Etre et la composition des mixtes dans le Philèbe*, Paris, 1952.

XII. – L. ROBIN, *La place de la physique dans la philosophie de Platon*, Paris, 1919; recueilli dans: *La Pensée hellénique des origines à Epicure*, Paris, 1942, p. 231-336, 2e édit., 1967.
J. MOREAU, *L'Ame du Monde de Platon aux Stoïciens*, 1939.
A. BREMOND, De l'Ame et de Dieu dans la philosophie de Platon. *Archives de philosophie*, II, cahier 3, 1924, p. 24.
W. J. VERDENIUS, *Platons Gottesbegriff.* Entretiens de la Fondation Hardt sur l'Antiquité classique, t. I, Vandœuvres, 1952, p. 241.
P.-M. SCHUHL, Platon et la médecine, *Revue des études grecques*, 1960, I, p. 73 et suiv.

E. AMADO LEVY-VALENSI, *Les niveaux de l'Etre*, la Connaissance et le Mal, *Paris, 1963, chapitre L.*

XIII. – L. ROBIN, *La Théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, Paris, 1908.

P. KUCHARSKI, Les principes des Pythagoriciens et la Dyade de Platon. *Archives de philosophie*, t. XXII, 1959, cahiers 2 et 3.

Konrad GAISER, *Platon ungeschriebene Lehre*, Stuttgart, 1963: et de même: *Protreptik und Paränese bei Platon*, 1959.

XV. – V. BROCHARD, *La Morale de Platon*. Etudes, p. 169).

J. GOULD, *The development of Plato's Ethics*, Cambridge, 1955.

XVI-XXII. – L. ROBIN, Platon et la science sociale, *Rev. de métaph.*, 1913 *(La pensée hellénique*, 1942, p. 177-230).

A. ESPINAS, *Origines et principes de la politique platonicienne*. (Introduction à l'édition du livre VI de la *République*, **Paris**, 1886).

P. LACHIEZE-REY, *Les idées morales, sociales et politiques de Platon*, Paris, 1938.

P.-M. SCHUHL, Sur le mythe du Politique *(Revue de Métaphysique*, 1932, p. 47; *Fabulation platonicienne*, p. 89-104); Platon et l'activité politique de l'Académie, *Rev. Et. gr.*, 1946, p. 46 et suiv. *(Le Merveilleux, la pensée et l'action*, Paris, 1952, p. 155-164).

W. JAEGER, *Paideia*, Oxford, 1947, t. II et III.

K. R. POPPER, *The open society and its enemies*[2], Princeton, 1950.

R. B. LEVINSON, *In defense of Plato, Cambridge, 1953.*

M. VANHOUTTE, *La philosophie politique de Platon dans les Lois*, Louvain, 1953.

R. WEIL, *L'archéologie de Platon*, Paris, 1960.

XXIII. – P. LANG, *De Speusippi* Academici scriptis, *Bonn, 1911.*

R. HEINZE, *Xenokrates, Eine Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*, Leipzig, 1892.

H. CHERNISS, *The riddle of the early Academy*, 1945.

C. J. DE VOGEL, Problems concerning later platonism, *Mnémosyne*,

1949, p. 197 et suiv., 299 et suiv. Cf. *Revue Philosophique*, 1953, p. 463.
H. J. KRAMER, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam, 1964.

# الفصل الرابع
# ارسطو واللقيون

ولد ارسطو سنة ٣٨٥ في اسطاغيرا، وهي مدينة تقع على الساحل الشمالي لبحر ايجه ، شرقي شبه جزيرة خلقيدية . كان ابوه طبيباً، لكنه توفي وارسطو ما يزال حدثاً، فلم يأخذ عنه . وأمضى سنوات عدة في مدرسة افلاطون ، وكان انتسب اليها سنة ٣٦٧ . وعند وفاة المعلم رحل ارسطو ، وعدة تلامذة آخرين لافلاطون ، وبينهم كسينوقراطس، الى آسوس في ايوليس[1] ونزلوا ضيوفاً على الطاغية هـرمياس الاترنوسي . وهناك عاش ارسطو عدة سنوات ، حيث أفاد من الخبرة السياسية لهرمياس الذي كان عليه ان يناور بين القوتين الكبريين عهدئذ: مقدونية وفارس . وفي عام ٣٤٣ قصد ميتيلينا في جزيرة لسبوس؛ومنها استدعاه فيليبوس،ملك مقدونية،الى بلاطه في بللا ليعهد اليه بتربية فتاه الاسكندر ؛وتوطدت أواصر صداقته بأصحاب النفوذ من المقدونيين ، وفي جملتهم انتيبـاتـر[2] ؛ وكـان ابن اخته

(١) ايوليس : مستوطنة اغريقية في آسيا الصغرى . «م» .
(٢) انتيباتر : قائد مقدوني ( نحو ٣٩٧ ـ ٣١٩ ق . م ) ، حكم مقـدونية في غيبـة الاسكندر الكبير ، وبعد وفاة الفاتح قهر الاثينيين الثائرين . «م» .

قليستانس[٣] صديقاً للاسكندر، ثم ضحيته . وعندما قفل راجعاً في عام ٣٣٥ الى اثينا حيث كان الحزب الوطني[٤] لا يزال ذا وجود وان فقد نفوذه وخفت صوته بعد الانحطاط السياسي للمدينة، ذاع عن هذا الدخيل[٥] انه من انصار مقدونية. ولم يلتحق مجدداً بالاكاديمية. بل أنشأ في ملعب اللقيون LYCÉE مدرسة جديدة علّم فيها ثلاثة عشر عاماً متواصلة. وعندما توفي الاسكندر (٣٢٣) ارغمه الحزب الوطني الاثيني،وكان ما يزال يتزعمه ديموستانس،على مبارحة المدينة؛فقصد مدينة خلقيس في جزيرة اوبيا، واقام في دار ورثها عن امه، وقضى نحبه عام ٣٢٢ عن ثلاثة وستين عاماً .

كانت حياته تختلف كثيراً عن حياة افلاطون ؛ فهو لم يكن ذلك الاثيني الكريم الاصل والمحتد، الذي تغلي نفسه بالسياسة ولا يفرّق الفلسفة عن حكم المدينة، بل كان رجل علم واجتهاد يعتزل المدينة وينصرف الى البحث التأملي ويتخذ من السياسة ذاتها مادة للتبحر والتاريخ اكثر منها ذريعة للعمل والمبادرة . ونحن لا نعرف من كتابات افلاطون سوى تلك التي كان يحررها برسم الجمهور، ونكاد نجهل كل شيء عن دروسه الشفهية ؛ أما أرسطو فلم يبق من تآليفه التي كتبها برسم الجمهور الواسع سوى شذرات قليلة غير ذات شأن، على حين صان لنا الزمن الدروس التي حررها ليلقيها في اللقيون او التي يحتمل ان يكون القاها في آسوس قبل ان يصير مؤدباً للاسكندر ؛ وهذه الدروس عبارة عن مذكرات خطها يراع معلم برسم ذاته، فلم يصطنع

---

(٣) قليستانس: مؤرخ اغريقي ( ٣٦٠ ـ ٣٢٧ ) ، رافق الاسكندر في حملته وارخ لها . • م • .

(٤)الحزب الوطني:حزب اثيني أسسه ديموستانس لمقاومة فيليبوس والاحتلال المقدوني. • م • .

(٥) الدخيل وباليونانية ميتيكوس : الغريب المقيم في اثينا . • م • .

لها أسلوباً أدبياً، وقد لا تعدو ان تكون احياناً نقاط استدلال للدرس الشفهي، بل ليس من المستبعد ان تكون مدونات الطلبة وملحوظاتهم قد اندست فيها عند جمع دروس المعلم ونشرها اثر وفاته .

هذه التآليف يمكن تصنيفها على النحو التالي :

١ ـ مصنفات الشباب التي كتبت برسم الجمهور الواسع (وأرسطو نفسه يسميها بالمقالات الجهرية ) أي المحاورات التي قد يصدق عليها تقييم شيشرون حينما وصفها بانها كتدفق انهار الذهب بلاغةً وبياناً. ولم يبق لنا منها سوى شذرات قليلة جمعها ف .روز. ومن هذه المصنفات **اودامس** ، وهي محاورة في خلود النفس، **والتمهيد** PROTREPTIQUE ، وهو خطاب موجه الى أمير قبرصي، هو الامير تيميسون، وربما كان هذا الخطاب هو ما رد عليه احد تلامذة ايزوقراطس[٦] بخطاب آخر يعرف باسم الى **ديموناكوس**؛ ويتشكى صاحب هذا الخطاب من اولئك الذين يحثون الناس على الدراسة المتجردة ويصرفونهم عن مزاولة الشؤون العملية ؛ وهناك اخيراً كتاب **الفلسفة** او **في الخير**، وقد وضعه ارسطو في زمن كان قد اخذ فيه بالانعتاق من تاثير مدرسة افلاطون ؛ ويتضمن هذا الكتاب، علاوة على فذلكة في تاريخ الفكر الفلسفي، نقداً لنظرية المثل، وينتهي بثيولوجيا فلكية تقيم البرهان على الوهية النجوم .

٢ ـ مجموعات المصنفات العلمية :

المجموعة المنطقية التي تعرف باسم **الآلة** او **الاورغانون** : **المقولات**، **في التاويل**[٧] ،( حول الاحكام ) ، **المواضع** (حول قواعد

---

(٦) ايزوقراطس: خطيب اثيني ( ٤٣٦ ـ ٣٣٨ ق . م ) . دعا الى وحدة اليونانيين قاطبة ضد العجم ، ولم يتردد حتى في التحالف مع المقدونيين . « م » .

(٧) عرف بالعربية باسم العبارة . « م » .

النقاش ) ، **اغاليط السفسطائيين** ، **التحليلات الاولى** (حول القياس بوجه عام ) ، **التحليلات الثانية** (حول البرهان ) ؛ ومن الممكن ان نضيف اليها **كتاب الخطابة** و **كتاب الشعر**(٨) .

مجموعة الفلسفة الاولى التي تعرف باسم **ما بعد الطبيعة** او **الميتافيزيقيات** ؛ ويقع هذا المصنف في اثني عشر كتاباً (مرقومة على حروف الهجاء اليونانية ) ، بالاضافة الى كتاب آخر ملحق بالاول ويعرف باسم **الالف الصغرى** (a) وليس من نسيج واحد . وينبغي النظر في كتاب الالف الصغرى (a) على حدة، لأنه بمثابة مقدمة للطبيعيات،وقد وضعه باسيقليس،ابن أخي اودامس ؛اما كتاب الدال فمعجم فيه تعريف بمختلف معاني المصطلحات الفلسفية ؛ وتؤلف كتب الهاء والزاي والثاء وحدة تبحث في الجوهر وينضاف اليها كتاب الياء ويتممها كتاب الميم( الفصول من ١ الى ٩ ،١٠٨٦ أ ٢٠ ) ؛ اما كتب الالف الكبرى والباء والجيم والهمزة والميم (ابتداء من ١٠٨٦ أ ٢٠ ) والنون فتعود الى فترة سابقة كان فيها ارسطو ما يزال يُعد من الافلاطونيين رغماً عن انتقاده نظرية المثل؛ اما كتاب الكاف (١ ـ ٨ ) فيبدو انه دفتر تلميذ ويرجع تاريخه الى فترة الفئة السابقةوهو بمثابة تلخيص لكتب هذه الفئة؛ واخيراً كتاب اللام وهو مقالة ثيولوجية إجمالية تبحث في الجواهر المختلفة وذات كيان منفصل (ينبغي ان نستثني منه الفصل الثامن، وهو بحث خاص في عدد الكرات السماوية اللازم لتفسير حركة الكواكب ومرجعه عالم الفلك قاليبوس الذي صحح التقويم الاتيكي في عام ٣٣٠ ) .

المصنفات في الطبيعة : **السماع الطبيعي** أو **الفيزيقيا** ، واقدم

---

(٨) جميع كتب ارسطو هذه كانت تعرف بالعربية بأسمائها الاصلية بدون ترجمة ، فيقال لها على التوالي : قاطيغورياس ، باري ارمنياس ، طوبيقا ، سوفسطيقا ، انالوطيقا الاولى ، انا لوطيقا الثانية ، ريطوريقا ، بويطيقا . « م » .

اجزائه هي فيما يبدو الكتب الاول والثاني والسابع والثامن ؛ **في السماء**، وذكره فيه لمحاورة **حول الفلسفة** (ك ١، ٩) يدل ان تاريخ تأليفه مبكر للغاية في اغلب الظن ؛ **في التولد والفساد**(٩) ؛ **الآثار العلوية** الذي حامت الشكوك في بعض الازمان حول نسبة الكتاب الرابع والاخير منه ؛ **الحيليات** (ونسبته اليه تبقى مقبولة بحسب ما يرى كارترون : **مفهوم القوة في مذهب ارسطو** ، ١٩٢٣ ،ص ٢٦٥ ) .

مجموعة المصنفات في علم الاحياء، وهي عظيمة الاهمية بالنسبة الى تاريخ العلوم : **في اجزاء الحيوان** ؛ **في توالد الحيوان** ، مع مصنفين موجزين **في سير الحيوان** و **حركة الحيوان** ؛ **في تاريخ الحيوان** .ويرتبط بهذه المجموعة المصنف الكبير **في النفس**، والكتب الصغيرة المتممة له **الحس والمحسوس** ، **الذاكرة والتذكر**، **النوم** ، **المنامات** ، **العرافة بالمنامات** ، **طول الحياة وقصرها** ؛ **الشباب والشيخوخة**، **التنفس** .

مجموعة المصنفات الاخلاقية والسياسية : **الاخلاق الاودامية** وهو الاقدم والاقرب الى افلاطون ؛ **الاخلاق النيقوماخية** ؛ **السياسة** الذي يشف عن مصدرين مختلفين للاستلهام: فمن جهة اولى كتابا الهاء والثاء اللذان يتضمنان نظرية دولة مثالية، ولا تعدو كتب الألف والباء والجيم ان تكون مدخلاً لها ؛ ومن الجهة الثانية مجموعة الدال والهمزة والزاي ،وهي عبارة عن بحوث سياسية وضعية تعتمد على استقراء تاريخي واسع؛ وقد وضع ارسطو كتاب **السياسة** في آخر مراحل حياته ، يوم عكف على وصف دساتير زهاء مائة مدينة وحاضرة، ما وصلنا منها سوى الأول منها وهو **دستور اثينا**(١٠) .

---

(٩) ويعرف ايضاً بالعربية باسم الكون والفساد . « م » .

(١٠) عثر عليه في مصر على بردية سنة ١٨٩٠ . « م » .

أخيراً ينبغي ان نضيف الى هذه التآليف بعض المنحولات التي دست على المجموعة الارسطوطالية، وهي من نتاج عمل المدرسة، ومنها كتاب **المسائل** وهو رفيع الاهمية، وكذلك **الاخلاق الكبرى**(١١) .

( ١ )

## آلة المنطق : « المواضع »

ارسطو هو واضع المنطق الصوري، اي ذلك القسم من المنطق الذي يحدد قواعد للتفكير مستقلة عن مضمون الافكار التي هي موضوع التفكير. لكن الكتابات المنطقية التي جمعت تحت اسم واحد، هو **الاورغانون** (الآلة) لا تشتمل اطلاقاً، رغماً عن الظاهر، على عرض منهجي لهذا المنطق . ففي الظاهر تتوزع هذه الكتابات بحسب عناوين فصول الموجزات المتداولة في المنطق : ١ ـ **المقولات**، وتتضمن نظرية الحدود ؛ ٢ ـ **في التاويل**، او نظرية القضايا ، ٣ ـ **التحليلات الاولى**، او نظرية القياس بوجه عام ؛ ٤ ـ **التحليلات الثانية**، او نظرية البرهان،اي القياس ذي المقدمات الضرورية؛ ٥ ـ **المواضع** ، او نظرية الاستدلال الجدلي والاحتمالي الذي لا تعدو مقدماته ان تكون ظنوناً مقبولة بالاجمال ؛ ٦ ـ **الخطابة** او نظرية الاستدلال الخطابي او الإضماري الذي يتم اختيار مقدماته بحيث تقنع السامع . والقياس المنطقي، الذي ابان الكتابان الاولان عن عناصره، هو الآلة المشتركة التي يدرسها الكتاب الثالث والتي يستخدمها أهل العلم والجدل والخطابة على السواء، وان اعتمد كل فريق منهم مقدمات متباينة .

---

(١١) ان مشكلة التصنيف شيء ومشكلة الترتيب الزمني للتآليف شيء آخر ؛ وبصدد هذه الاخيرة توصل ف . جايجر وف . نوينس الى استنتاجات متباينة . والمبدأ المعول عليه هو ما يظهره ارسطو من افتراق تدريجي عن نظرية افلاطون في النفس .

هذا في الظاهر؛ اما الواقع فمغاير. فقد كتب ارسطو **المقولات** القسم الاكبر من **المواضع** (الكتب من الثاني الى السابع ) قبل ان يكتشف القياس المنطقي. وهو لم يتأمل بادىء الامر في قواعد الاستدلال إلا بغية وضع قواعد لنقاش سليم.وكنا راينا من قبل في محاورتي **السفسطائي** و **بارمنيدس** لافلاطون كيف تولدت فكرة الاطر المنطقية (تقسيم الحدود وتصنيفها ،وتعيين الاجناس الأولى، وعلاقات المحمول بالموضوع ) من شروط النقاش، وكان بيت القصيد في المقام الاول إفحام أعداء المنطق او محترفي المماحكة .وانما في وسط أولئك المجادلين : المتحمسين راى النور منطق ارسطو . والحال ان المجادل لا تتوفر له لا طرائق الاستاذ الذي يعلِّم ، ولا بالأولى طرائق العالم الذي يبدع العلم ، فالجدل حوار يتقدم فيه احد المتحاورين بأطروحة ليمحصها متحاور آخر ؛ويتم هذا التمحيص عن طريق اسئلة تُطرح ويكون الجواب عن كل واحد منها بنعم أو بلا؛ وهدف الاستجواب هو بالاجمال دحض المجاوب بحمله على مناقضة نفسه بنفسه .

لقد راينا ما السبل غير المباشرة التي توسلها افلاطون ليجعل من هذا الجدل جوهر الفلسفة كله. وقد كان على ارسطو ان يقطع في وقت مبكر رجاءه من مثل هذه الوسيلة؛ فنزل من ثم بالجدل او فن النقاش الى منزلة المران الذي لا يأتي بيقين، لأن ما يضعه نصب عينيه ليس الاشياء ذاتها، وانما ظنون البشر وآراؤهم في هذه الاشياء. وبالفعل ان ما يتحدد به الجدل بما هو جدل ليس هو البنية المنطقية للتفكير بقدر ما هو العلاقات الانسانية التي تترتب على هذه البنيـة؛ ففي النقاش السليم الصحيح ينبغي الحرص على الا تؤخذ كنقاط انطلاق سوى القضايا المسلَّم بها إجمالاً،إما من قبل الناس جميعاً،وإما من قبل اشخاص اكفاء ان تكن القضية أطروحة تقنية واختصاصية؛ وفضلاً

عن ذلك، لا يجوز ان تكون الاسئلة المطروحة لا اسهل مما ينبغي، لأن الجواب في هذه الحال لا نفع منه ولا جدوى ، ولا أصعب مما ينبغي لأنه لا بد من الاجابة عنه حالاً[١٢]. وطرائق كهذه لا يمكن أن تتأدى الا الى تحليل الاحكام والمقابلة بينها لبيان توافقها او تباينها .

على ان هذا المران ضروري لا غنى عنه، ومنه ستتولد، كما سنرى، اطر المنطق اولاً، ثم اطر فلسفة ارسطو برمتها . فالهم الاول لارسطو ينصب على المعجم او المصطلح : فاللبس في النقاش مرده الى ان أشياء مختلفة تسمى باسم واحد (المجانسات ) او الى أن شيئاً واحداً يسمى بأسماء مختلفة (المرادفات ) ؛ والشرط التمهيدي الذي لا غنى عنه هو إحصاء مختلف المعاني التي تعطى للكلمات المستخدمة في النقاش ؛ ويكاد مؤلفه في **المقولات** بكامله وكتاب الدال من **ما بعد الطبيعة** ان يكونا موقوفين على هذه المباحث المعجمية ؛ فليس بيت القصيد تمييز الأشياء ذاتها بقدر ما هو تمييز الاستعمالات المختلفة للكلمة الواحدة .

وتصدق الملاحظة نفسها على نظرية القضايا التي هي بمثابة الاساس للمنطق الاسطوطاليسي .فأرسطو ، بتوكيده ان كل قضية تتألف من موضوع ومحمول، صاغ أطروحة ذات اهمية كبرى، لا منطقياً فحسب، بل كذلك ميتافيزيقياً . والحال انه اقتبس هذه الاطروحة لا من تحليل العبارة، كما رأى بعضهم في بعض الازمان (والواقع انه أرجع بعض صيغ الكلام ، كالتمني والدعاء، الى فن الخطابة والبلاغة ) ، وانما من تحليل المسائل الجدلية. فقوام كل مسألة جدلية هو، بالفعل، التساؤل عما اذا كان محمول بعينه يعود الى موضوع بعينه او لا ؛ وأعـداء المنطق، بمماراتهم في ان يكون في الامكان إسناد محمول

---

(١٢) المواضع ، ك ١ ، ف ، ٩ و ١٠ .

الى موضوع، سدوا الباب امام الجدل ؛ وعلى العكس من ذلك، فإن حاجات الجدل هي التي تأدت بأرسطو الى نظريته، ولهذا نجده يصوغ القضايا في العادة لا في الشكل الذي بات تقليديا : (أ) هو (ب) ، وانما في الشكل التالي: (ب) يعود الى (أ) . فالقضية عبارة شرطية PROTATIS ، اي قول يتطلب مصادقة المتحاور. وكذلك الحال فيما يتصل بتصنيف القضايا ؛ فالتقسيم التقليدي الى قضايا كلية( موجبة او سالبة) وجزئية (موجبة او سالبة) هو في الأصل تقسيم للمسائل الجدلية ؛ فقوام كل مسألة، بالفعل، التساؤل عما اذا كان محمول بعينه يعود ( أو لا يعود ) الى كل ( او الى جزء ) موضوع بعينه ، وهذا ما تتفرع عنه صيغة القضايا الاربع[١٣] .

ومن الاهمية بمكان ، فضلاً عن ذلك، لاستيعاب اهمية مسألة من المسائل الجدلية، معرفة جنس المحمول المطلوب. فهل يفصح المحمول عن ماهية الموضوع، ام يبين عن كيفية من كيفياته فقط ؟ وهل يبين عن كيفية تعود اليه وجوباً، ام عرضاً واتفاقاً فقط ؟ هذه وغيرها حالات لا بد من التمييز بينها حتى يغدو النقاش ممكناً ؛ إذ ان كثرة من الاخطاء تتأتى من اعتقاد المرء بانه في حل من قلب القضايا ، فيفترض ان (ب)يعود الى كل(أ)لأن(أ) يعود الى كل(ب) .والحال ان هذا القلب غير مقبول الا اذا كان (أ) خاصة (ب) ،اي إلا اذا كان يعود اليه وجوباً وحصراً . وشواغل من هذا القبيل هي التي تأدت الى ذلك التصنيف المشهور للمحمولات الى كليات خمس : الجنس، النوع، الفصل، الخاصة والعرض[١٤] .وترتبط المحمولات الثلاثة الاولى بطبيعة الحال بالممارسة الافلاطونية للقسمة ؛فقد كان الغرض من القسمة بيان ماهية

---

(١٣) المواضع ، ك ٢ ، الفصل ١ .

(١٤) المواضع ، ك ١ ، ف ٤ ؛ انظر شرح فورفوريوس : المدخل الى الاصوات الخمسة .

الموضوع (أو هويته) وذلك بتحديد أعم كلية ينتمي اليها، ثم بقسمة هذه الكلية الى عدة كليات : فالكلية الاشمل (الحيوان) تغدو لدى ارسطو هي الجنس ؛ والفصل (ناطق) هو الذي يتيح امكانية تمييز كليات متفرعة من الكلية الاشمل؛ ومن مجموع الجنس والفصل يكون النوع (الانسان) : وكل محمول من هذه المحمولات الثلاثة يجيب، لدى ارسطو كما في القسمة الافلاطونية، عن السؤال: ما هو ؟ فالجنس والفصل يشيران، كل على حدة، الى جزء من ماهية النوع، ومجموعهما يشير الى هذه الماهية بكاملها، وبذلك يكون التعريف الذي يعبر عنها. اما الخاصة والعرض فهما، على العكس، محمولان لا يدخلان في ماهية الموضوع، أي لا يجيبان عن السؤال: ما هو ؟ بيد ان الخاصة تابع لازم لماهية الموضوع، واليه تعود حصراً، مثلما تعود مساواة الزوايا لقائمتين الى المثلث وحده بين المضلعات ؛ وبالمقابل، يمكن للعرض الا يعود الى الموضوع.

يقدم كتاب **المواضع** ،في تطبيقاته العملية،الوسائل القمينة بتحديد الكلية التي يدخل فيها محمول بعينه ؛ فالمحمول لن يقال عنه إنه جنس الموضوع، مثلاً، ما لم يتم التحقق اولاً من انه يخص جميع الانواع التي تندرج في هذا الجنس، ومن أن كل ما يخص الموضوع يخصه هو ايضاً (ك ٤، الفصل ١). وهذه، كما نرى، قواعد تتيح النظر في ما اذا كان الحمل الذي يسلم به المجاوب صحيحاً، وما اذا لم يكن الجنس الذي يصادر عليه هو بالاحرى خاصة، الخ، لكنها لا تتيح على الاطلاق امكانية كشف حمل من هذا القبيل[١٥]. تلكم هي الصفة المميزة لقواعد التعريف المشهورة التي يقدمها كتاب **المواضع**: فالجدل لا يستطيع جواباً عن السؤال:ما هو؟اذ ان المسائل الوحيدة المقبولة

---

(١٥) **في التاويل**، ف ١١، ٢٠ ب ٨.

هي تلك التي تمكن الاجابة عنها بنعم او بلا؛ لكن ان يكن الجدل غير مؤهل لتقديم تعريف، ففي وسعه بالمقابل ان يمتحن صحة تعريف مقترح،ببحثه مثلاً في ما اذا كان التعريف يوافق المعرَّف حصراً ،وفي ما اذا لم تكن الخاصة قد دُسّت تدليساً على الجنس القريب والفصل الخاص، وفي ما اذا لم يكن المجاوب استخدم حدوداً متجانسة او مجازية على نحو ما يفعل اولئك الذين يلجؤون الى التعريف التشبيهي[١٦] .

ان التمرس بهذه المناقشات هو الذي تأدى بأرسطو الى طرح ثلاث مشكلات ستكون لها الغلبة على منطقه بأسره : مشكلة قلب القضايا ، ومشكلة المقولات ، ومشكلة الأضداد. وتنبع المشكلة الاولى من الاستعمال العفوي في المناقشات لقضايا معاكسة لتلك التي حُمل المجاوب على التسليم بها ؛ فإن سلم المجاوب، مثلاً ، بأن كل لذة خير ، فقد يميل محاوره الى أن يعتبر انه بحكم المسلم به ايضاً أن كل خير لذة . والحال أن مثل هذه المبادلة غير ممكنة إلا اذا كان المحمول يعود حصراً الى الموضوع ، أي إلا اذا كان خاصة من خاصاته أو صيغة تعريفه : لكن بما ان المحمول يمكن ان يعود ، في الحالات العامة ، الى حدود ليست من ماهية الموضوع ، فإن الكلية الموجبة تنقلب الى جزئية . وبالمقابل ، فإن الكلية السالبة والجزئية السالبة لا تتغيران اذا ما انقلبت إحداهما الى الاخرى .

ان حاجات النقاش هي التي استوجبت ايضاً طرح المشكلة الثانية ، مشكلة المقولات[١٧] . فالمقولات العشر هي المعاني المختلفة التي يمكن أن تتخذها الحدود ( الموضوعات او المحمولات ) ، وهي :

(١٦) المواضع ، ك ٦ ، ف ٢ ؛ ك ٧ ، ف ٢ .
(١٧) المواضع ، ك ١ ، ف ٧ ؛ المقولات ، ف ٢ .

الجوهر ( انسان ، حصان ) ، الزمان ، المكان ( الظرف والمفعول فيه ) ، الكيفية ( النعوت الوصفية ) ، الاضافة ( ضعف ، نصف ) ، الوضع ( جالس أو راقد ) ، الملك ( ناعل أو مسلَّح ) ، الفعل ( يقطع أو يحرق ) ، الانفعال ( مقطوع أو محروق ) [18] . ومع أن هذا التقسيم يستفيد من تحليل اللغة ، فإنه لا يعتمد عليه اعتماداً مطلقاً ، وذلك ما دام الاسم الموصوف ، ، البياض مثلاً ، يمكن ان يشير ، رغماً عن الشكل اللغوي ، الى كيفية ، لا الى جوهر . والحق أن ذلك التصنيف هو بالاحرى من ثمرة الجدل . إذ لا يكفي ، لوضوح النقاش، معرفة ما اذا كان المحمول جنساً أو فصلاً او نوعاً أو خاصة او عرضاً ؛ بل ينبغي ايضاً معرفة أي مقولة من المقولات العشر يندرج فيها ؛ لأنه ان يكن الحد جنساً ، وان يكن هذا الجنس كيفية ( اللون ) ، فإن فصله وأنواعه يفترض فيها في هذه الحال ان تكون هي الاخرى كيفيات [19] . وهذا احتياط يزيد في ضرورته ان اللفظ الواحد يمكن ان يكون له عدة معانٍ ، كل معنى منها يعود الى مقولة مختلفة : فلفظ « الجيد » مثلاً يمكن ان يندرج في مقولة الفعل ( الدواء الذي يأتي بالصحة ) ، أو الكيفية ( الفاضل ) أو الزمانية ( الفرصة الجيدة ) أو الكمية ( حسن الكيلة ) . وبفضل المقـولات يمكن لممارس الجدل في بعض الحالات ان يحافظ على التمييز بين الخاصة والعرض ؛ فان أكن انا وحدي الجالس بين جماعة من الناس ، فإن الجلوس ، على الرغم من أنه بحد ذاته عرض ، يغدو في هذه الحالة خاصة بالنسبة الى الحاضرين ، ما دام اجتماعهم قائماً[20] .

---

(١٨) هي هنا تسع لا عشر : فقد غابت سهواً عن إ . برهييه مقولة الكم . « م » .
(١٩) المواضع ، ك ١ ، ف ١٥ ، ١٠٧ أ ٣ .
(٢٠) المصدر نفسه ، ك ١ ، ف ٥ ، ١٠٢ ب ١١ .

ان مشكلة التقابلات هي جوهرياً مشكلة الجدل الافلاطوني . فكيما يكون النقاش ممكناً ليس إلا ( وذلك ما دام قوام كل مسألة طلب نعم أو لا ) ، ينبغي على الاقل ان يكون للا معنى بالنسبة الى النعم ، وللغلط معنى بالنسبة الى الصواب ، وسوى الشيء معنى بالنسبة الى ذات الشيء : وتلك هي المسألة التي يطرحها افلاطون في محاورة السفسطائي . وبما أن أول ما كان ارسطو يضعه نصب عينيه هو ممارسة النقاش ، نراه يسعى الى أن يحدد ما كنه الاطروحات التي يستدعي بعضها بعضاً وتلك التي تتناف واحدتها مع الاخرى . فحين تثبت قضية من القضايا من كل الموضوع ما تنفيه القضية الاخرى عن كل الموضوع ( كل انسان عادل ، ما من انسان عادل ) ، يقال عنهما إنهما عكسيتان ولا يمكن لهما ان تكونا كلتاهما صحيحتين معاً ؛ وتكون القضيتان متناقضتين اذا أثبتت واحدتهما ما تنفيه الاخرى ( كل انسان ابيض ، ليس صحيحاً ان كل انسان ابيض ، أو الانسان الفلاني ليس ابيض ) ؛ فإن تناقضت قضيتان كان لا بد أن تكون واحدتهما صادقة والاخرى كاذبة[٢١] . وكان من الواجب ايضاً تحديد ما أزواج المحمولات التي يستدعي واحدها الآخر أو يستبعده ؛ فبين الحدود اربعة أضرب من التقابل : الاضافة ( الضعف والنصف ) ، والضدية ( الجيد والسيء ) ، والملك وعدمه ( البصير والاعمى ) ، والتناقض ( المريض وغير المريض )[٢٢] . ومعنى الأول والرابع من هذه التقابلات سهل إدراكه ؛ فالحدان الاضافيان يستلزم واحدهما الآخر ، والمتناقضان ينفي واحدهما الآخر ، على اعتبار أن واحدهما لا بد أن يعود لزوماً الى الموضوع . بالمقابل ، فإن استعمال الضربين

---

(٢١) في التاويل ، ف ٧ .

(٢٢) المقولات ، ف ٨ .

الآخرين من التقابلات يستلزم احتياطات شتى ؛ فلا بد أولاً من تعيين ماهية الجنس الذي منه تؤخذ الاضداد ( الابيض والاسود في جنس اللون ، والشفع والوتر في العدد ) ، وحصر النقاش بهذا الجنس ؛ ثم ينبغي ثانياً التمييز بين حالتين : الحالة التي لا يكون فيها للأضداد وسط ، إذ أن وجود واحدها يستتبع انتفاء ثانيها ( الشفع ، الوتر ) ، والحالة المعاكسة ( الابيض والاسود ؛ فغير الابيض ليس هو بالضرورة الاسود ) ؛ وفي هذه الحالة الاخيرة لن يكون تعيين الاضداد سهلاً ؛ فان يكن ضد الابيض هو الاسود وليس لوناً آخر ، فذلك لأن الاسود في جنس اللون هو الابعد عن الابيض : فتباعد الحدود الى أقصى حد ممكن هو تعريف الاضداد الذي ينتهي إليه أرسطو ، وهو تعريف لا يتميز بالوضوح البالغ . أما فيما يتصل بالملك وعدمه فمن المتفق عليه أن ليس لهما من معنى إلا اذا أسندا الى موضوع يملك بطبيعته ما يمكن أن يعدمه ؛ فالانسان هو الذي يمكن ان يكون اعمى وليس الحجر ؛ وإلا صدق السفسطائي الذي يؤكد ان للانسان قروناً لاننا لا نستطيع أن نحدد متى فقدها .

## ( ٢ )

## آلة المنطق ( تتمة ) : « التحليلات »

من هذه الاطر المنطقية ، التي وضعت على نحو ظاهر للعيان برسم الجدل ، استخلص أرسطو كل نظريته في القياس . فقد توصل الى أن يدرك أن اللزوم الذي تستنتج به النتائج من الأقوال التي توضع من أول الامر مستقل تماماً عن واقعة النقاش ؛ فالمعلم الذي يشرح ، والجدلي الذي يناقش ، والخطيب الذي يقنع ، يعتمدون ثلاثتهم ، كائناً

ما كان الاختلاف في منطلقاتهم ، طريقة صارمة في المحاكمة والاستدلال : هي القياس ؛ والقياس هو النهج الذي يكشف للفكر عن ارتباط محمول بموضوع حينما لا يكون هذا الارتباط معروفاً مباشرة . من السائغ اذن دراسة هذه الطريقة في الاستدلال بحد ذاتها ، على اعتبار ان القياس « قول مؤلف من اقوال اذا وضعت لزم عنها بذاتها وبالضرورة قول آخر »[٢٣] . وهذه الدراسة هي موضوع **التحليلات الاولى** ، وتتوزع الى ثلاثة اقسام : أصل الأقيسة ( الفصول ١ - ٢٦ ) وطرائق تركيب الأقيسة (الفصول ٢٧ - ٣٠ ) ورد جميع الاستدلالات الصحيحة الى القياس[٢٤] .

ان القسمة الافلاطونية هي التي اوحت لأرسطو بفكرة القياس ؛ ذلك ان القسمة ضرب من القياس : فهي « تجمع » محمولاً ( الفاني مثلاً ) الى موضوع ( الانسان ) حال التسليم بأن هذا الموضوع يندرج في عداد جنس ( الحيوان ) ، وبأن هذا الجنس ينقسم الى نوعين ، فانٍ وخالد ، يدخل في عداد الاول منهما الانسان : فهنا لدينا فعلاً ثلاثة حدود ، متراتبة هرمياً من وجهة النظر المنطقية ، وبفضل هذا الهرم المنطقي يجتمع حدان منها في الثالث . بيد أن هذا « قياس ضعيف » ، عاجز عن الوصول الى نتيجة لازمة ، لأنه لا يتيح امكانية الكشف عن أي من النوعين ، الفاني او الخالد ، ينبغي وضع الانسان فيه ، ولأنه يجعل من الحيوان ، من جهة ثانية ، حداً اوسط أوسع من المحمول الفاني[٢٥] . لكن لنستبق فكرة ذلك الهرم المنطقي ، ولنفرض ان لدينا « حدوداً ثلاثة نسبتها لبعضها بعضاً تجعل من الحد الأخير

---

(٢٣) **التحليلات الاولى** ، ك١ ، ف ١ ، ٢٤ ب ١٨ .

(٢٤) **المصدر نفسه** ، ك ١ ، ف ٣٢ ، الفاتحة .

(٢٥) **التحليلات الاولى** ، ك ١ ، ف ٣١ ؛ **التحليلات الثانية** ، ك ٢ ، ف ٥ .

( الاصغر ) متضمناً في كل الاوسط ، ومن الاوسط متضمناً في كل الاول ( الاكبر ) »[٢٦] . وذلك هو « قياس الطرفين » .واذا كان ا مقولاً على كل ب ( المقدمة الكبرى ) ، وكان ب مقولاً على كل ( او بعض ) ج ( الصغرى ) ، يكون ا مقولاً لزوماً على كل ( او بعض ) ج . كذلك اذا كان ا منفياً من كل ب ، وكان ب مقولاً على كل ( او بعض ) ج ، يكون ا منفياً من كل ( او بعض ) ج . وذلك هو القياس الكامل ( الشكل الاول ) الذي يستخلص نتائجه مباشرة من استكشاف الهرم المنطقي بين ( ا ) و ( ب ) و ( ج ) . ولنلحظ ايضاً ان المعاني المتراتبة هرمياً غير محتم عليها ، كما في القسمة الافلاطونية ، ان تكون مندرجة في ماهية موضوع النتيجة ؛ فمن الممكن ان تكون ايضاً خاصات وأعراضاً ، وانما المهم أن تتوفر على الشروط المشار اليها .

هل يمكن ان يقوم قياس الطرفين بين الحدود الثلاثة عن طريق هرم منطقي آخر غير ذاك الذي تكلمنا عنه ؟ بلى ، بكل تأكيد ؛ فليس من الضروري ان يكون الاوسط متضمَّناً في الاكبر ومتضمِّناً للاصغر . فان يكن الاوسط ، مثلاً ، مقولاً على كل الاكبر ( المقدمة الكبرى ) ومنفياً من كل الاصغر ( المقدمة الصغرى ) ، لزم ان الاكبر منفي من كل الاصغر ( الشكل الثاني ) . انه قياس ، ولكنه قياس غير كامل ، لأنه لا يرتكز الى الاستكشاف المباشر لهرم الحدود . من الواجب اذن البرهان عليه ، اي رده الى قياس من الشكل الاول . ويتم هذا البرهان بقلب المقدمة الصغرى؛ فبما أنها سالبة كلية ( الأوسط منفي في كل الاصغر ) تنقلب الى سالبة كلية[٢٧] ( الاصغر منفي من كل الاوسط ) ، وبذلك يغدو القياس من الشكل الاول ( لكن من الضرب

---

(٢٦) **التحليلات الاولى** ، ك ١ ، ف ٤ ، ٢٥ ب ٣٢ .

(٢٧) أي الى مثل نفسها . « م » .

الثاني ) . وهذا البرهان ، الذي يمكن ان يكون مثالاً للبرهان على الاضرب الثلاثة الاخرى ، تحكمه بطبيعة الحال الرغبة في الاهتداء في قلب كل قياس الى علاقة مفهومية واحدة تضع الاوسط بين الطرفين .

ويكون ايضاً قياس اذا كان الاكبر والاصغر عائدين الى كل الاوسط ؛ إذ يحق لنا الاستنتاج بأن الاصغر يعود احياناً الى الاكبر ( الشكل الثالث ) . وفي هذه الحال يكون التراتب الهرمي بعكس تراتب الشكل السابق ، إذ ان الاوسط أعم من الاكبر ومن الاصغر على السواء . ومن السهل تحويل هذا القياس غير الكامل الى قياس كامل ، وذلك بأن تُعكس المقدمة الكبرى التي تنقلب ، باعتبارها موجبة كلية ، الى جزئية موجبة ، وتغدو : الاوسط يعود الى جزء من الاكبر . وعلى هذا النحو يعاد هرم المعاني الذي منه تولد القياس الى نصابه الاول[٢٨] .

لقد كانت القضايا لازمة على الدوام في القسمة الافلاطونية ، نظراً الى ان المحمول فيها يعبر عن ماهية الموضوع . فان امكن الانعتاق من هذا الشرط ، لا يعود ثمة مسوغ للاعتقاد بأن القياس لا يوجد إلا مع مقدمات لازمة . فالقضايا يمكن ان تكون احتمالية وممكنة فحسب ، أو أن تفصح عن حقيقة واقعة وان لم تكن لازمة . وتلكم هي الكيفيات الثلاث التي يمكن ان تكون عليها القضايا . ومن هنا تبرز مشكلة جديدة : مشكلة تحديد كيفية النتيجة في كل شكل من الاشكال الثلاثة ، عندما تكون كيفية المقدمات معروفة . وباستثناء حالة القياس ذي المقدمات اللازمة من الشكل الاول ، حيث يتبين لنا حالاً ان النتيجة لازمة ، يبرهن ارسطو على كيفية النتيجة في جميع الحالات الممكنة ،

---

(٢٨) التحليلات الاولى ، ك ١ ، ٥ ب و٧ .

معتمداً إما على القلب وإما على برهان الخلف[٢٩] .

ان اوالية القياس المعقدة هذه نابعة فعلاً من الجدل : فالنتائج عبارة عن مسائل مطلوب حلها . وهي تطرح كأسئلة قبل القياس الذي يفترض به ان يأتي بجواب عنها . وكثيراً ما يتولد القياس عن بحوث سابقة مستفيضة : فما ان تطرح مسألة معرفة ما اذا كان محمول بعينه يعود او لا يعود الى موضوع بعينه ، حتى يتحتم الاهتداء الى الحد الاوسط الذي من شأنه ان يحلها ؛ لهذا ينبغي أن توضع قائمتان : واحدتهما بكل الموضوعات الممكنة للحد الاكبر ، وثانيتهما بكل المحمولات الممكنة للحد الاصغر (لكن دون الذهاب الى أبعد من الجنس القريب في المحمولات التي تشير الى الماهية ) ؛ وانما في الجزء المشترك بين هاتين القائمتين أو هذين الثبتين يتم الاهتداء بالضرورة الى الحد الاوسط[٣٠] .

ان هذا البحث الذي يتلمس طريقه تلمساً عن الحد الاوسط يقف على طرفي نقيض من الاوالية المتصلبة للقياس حالما يتم تركيبه . وتسفر هذه المفارقة عن وجهها بمنتهى الوضوح عندما يبين ارسطو كيف يمكن استنباط الصادق من الكاذب : فصدق النتيجة ليس بحال من الاحوال ضمانة لصدق المقدمات . وثمة حالة ايضاً يكون فيها الاستنباط غرّاراً رغماً عن الصحة التامة للأقيسة؛ ذلك هو قياس البرهان الدائر[٣١] ،وهو القياس الذي يتخذ مقدمة له نتيجة قياس كان هو

---

(٢٩) المصدر نفسه ، من الفصل الثامن الى الفصل الحادي والعشرين : انظر هاملان : مذهب ارسطو LE SYSTÉME D'ARISTOTE، الفصل السابع .

(٣٠) التحليلات الثانية ، ك ٢ ، ف ١٣ .

(٣١) ويقال له ايضاً برهان الدور ، والدور الفاسد ، وبلغة غير المناطقة الحلقة المفرغة «م» .

نفسه مقدمة للنتيجة التي يراد الآن البرهان عليها[٣٢] . المسألة اذن الآن معرفة كيف يمكن اثبات صحة المقدمات ؛ ففن القياس يفسح في المجال بلا جدال امام ربط النتائج بالمقدمات ربطاً لازماً وضرورياً؛ لكنه لا يبين اطلاقاً كيف توضع المقدمات، عندما لا تكون هذه المقدمات هي نفسها نتائج لاقيسة سابقة .

هنا ينفسح المجال للتمييز بين الفنون الثلاثة التي تستخدم ثلاثتها القياس : العلم اليقيني أو فن القياس البرهاني ، والجدل ، والخطابة . وحول العلم اليقيني يدور موضوع التحليلات الثانية .

ان القياس الذي يوصل الى العلم او البرهان ليس فقط ذاك الذي تنتج نتيجته وجوباً عن مقدماته ( وهذه سمة مشتركة بين الأقيسة كافة ) ، وانما كذلك القياس الذي نتيجته لازمة . والحال ان النتيجة لا يمكن ان تكون لازمة إلا اذا كانت المقدمات هي نفسها لازمة ؛ فمن أصول الاقيسة الموجهة انه اذا كان الاوسط تابعاً بالضرورة للاكبر ، وكان الاصغر تابعاً بالضرورة للاوسط ، كان الاصغر تابعاً بالضرورة للاكبر . السمة المميزة اذن للقياس العلمي او البرهاني هي طبيعة مقدماته . فهذه المقدمات لا بد ان تكون صادقة ؛ كما ينبغي ان تكون أولية ومباشرة وبالتالي غير محتملة للبرهان ؛ ذلك انه لو كان يتعين البرهان عليها هي ذاتها ، وهكذا الى ما لا نهاية ، لاستحال العلم الى ابد الآبدين ؛ ومن ثم ينبغي ان تتضمن علة النتيجة ؛ وأخيراً ينبغي أن تكون سابقة منطقياً على النتيجة وأسهل معرفة منها ( ك ١ ، ف ١ ، ٢ و ٦ ) .

ما هذه القضايا الاولية التي لا برهان عليها ؟ هناك اولاً البديهيات او الحقائق المقررة نظير : « من المستحيل أن يكون المحمول الواحد

---

(٣٢) **التحليلات الاولى** ، ك ٢ ، من ف ٢ الى ف ٧ .

تابعاً وغير تابع لموضوع واحد في آن واحد ومن جهة واحدة » . بيد ان بديهيات كهذه هي الشروط العامة او المبادىء المشتركة لكل علم ، ولا تشتمل على علة أي شيء بصفة خاصة . أما القضايا التي لا تحتمل البرهان والتي تشتمل على العلة فهي تلك التي تفيدنا بماهية الموجود الذي نريد البرهان على محمول من محمولاته ، اي التعاريف التي هي « المبادىء الخاصة » للبرهان(٣٣) . والحد الاوسط لا بد ان يستقى من ماهية الشيء ؛ فثمة ضرب من التكافؤ بين الاوسط والماهية ؛ بين السبب والعلة ؛ وهكذا اكتشف الفلكيون ان ماهية خسوف القمر هي توسط الارض بينه وبين الشمس ؛ وهذا التوسط هو الحد الاوسط الذي به سيتم البرهان على أن القمر يخسف ؛ فإن يكن كل جسم منفصل على هذا النحو عن مصدره المضيء يخسف ، وان يكن القمر منفصلاً على هذا النحو ، ترتب على ذلك أنه يخسف . وانما لأن الاوسط يندرج في ماهية الاكبر ، ولأنه مقول على الاصغر ، يمكن للاكبر ، هو ايضاً ، ان يكون مقولاً على الاصغر . وانما لأن الزاوية القائمة تتألف من نصف قائمتين ، ولأن الزاوية المحوطة في نصف دائرة تتشكل من نصف قائمتين ، فإنها تساوي زاوية قائمة . وانما لأنك لا تستطيع ان تهاجم خصماً دون أن يهاجمك بدوره ، فإن الأثينيين الذين بادروا الميديين بالهجوم تعرضوا للهجوم بدورهم . وانما لأن النزهة تتأدى الى سهولة الهضم ، ولأن الانسان المتمتع بصحة جيدة يسهل عليه الهضم ، فإن هذا الانسان يتنزه . الحد الاوسط يبرز للعيان على الدوام اذن ماهية الحد الاكبر او جانباً من ماهيته ؛ وقد تكون المقدمة الصغرى مجرد حقيقة واقعة تؤكد ماهية الحد الاصغر هذه ؛ والنتيجة ستكون بالتالي لازمة(٣٤) .

---

(٣٣) **التحليلات الثانية** ، ك ١ ، من ف ٩ الى ف ١١ .

(٣٤) **التحليلات الثانية** ، ك ٢ ، ف ١٠ .

من المحقق ان المعلول ، في البرهان ، مرتبط تحليلياً بالعلة ، وذلك ما دام المعلول ( خسوف القمر ) هو والعلة ( توسط جسم كتيم ) شيئاً واحداً . بيد ان عبارة «الارتباط التحليلي» غير كافية لتمييز البرهان ؛ إذ أن الارتباط نفسه يقوم في كل برهان ، ابرهانياً كان أم لا . وبالفعل ، عندما نتعقل الارتباط الخاص بالبرهان ، يتبين لنا أن بين الاوسط والمعلول رابطة اشتقاق ، رابطة مبدأ بالتبعة ، تترتب عليها الاولوية الفعلية والواقعية للاوسط ؛ وقياس العلة او السبب يتجاوز كونه مجرد تلاعب بالمعاني ، فهو يصيب كبد الواقع بالذات .

لكن عند هذه النقطة على وجه التحديد ولهذا السبب على وجه التعيين تبدأ نظرية العلم هنا بتخطي الاورغانون ؛ وبالفعل ، ليس من الممكن البرهان على تعريف ، اي أخذه نتيجة لقياس ؛ فالاورغانون هنا عادم الكفاءة ؛ واقصى ما في مستطاعه بيان هذه الاستحالة : فكل برهان يكشف عن صدق شيء لزوماً عن شيء ؛ لكن التعريف يبيِّن الماهية ولا يؤكد شيئاً لزوماً عن شيء[٣٥] ؛ وبالاصل ، إن القيام بهذا البرهان يستوجب ان تكون علة الماهية مغايرة للماهية ذاتها ، وليس هذا واقع الحال ، وذلك ما دام الشيء كائناً بذاته ، ومباشرة ما هو كائن عليه[٣٦] . وبالمقابل ، لا تملك التحليلات ، ولا كذلك المواضع ، أن تقدم منهجاً ايجابياً للوصول الى التعاريف .بيد ان مكان هذا المنهج قد تحدد : فهو مبدأ بلا استثناء لا نستطيع ان نعرف عنه شيئاً إلا انطلاقاً من معرفة ما مسبقة ؛ فالتعريف اذن ، وان يكن اولياً ومباشراً ، ليس بلا أصل . وهذا الأصل هو الادراك الحسي ، ومنه يتم استخلاصه بالاستقراء[٣٧] . والاستقراء هو ذلك القيـاس الذي

---

(٣٥) ك ٢ ، ف ٣ ، ٩٠ ب ٢٥ .
(٣٦) ك ٢ ، ف ٧ ، ٩٣ أ ٤ .
(٣٧) ك ١ ، ف ٣١ ، ٨٨ أ ٤ ـ ك ٢ ، ف ٩ ، ١٠٠ ب ٣ .

يتكلم عنه ارسطو في المواضع ، وقوامه إسناد صفة الى جنس عن طريق بيان أنها عائدة الى الانواع المتضمنة في هذا الجنس : هكذا كان « الاقدمون » يقولون إن انعدام المرارة لدى حيوان من الحيوانات هو علامة على طول العمر ، ضاربين على ذلك مثل وحيدات الحافر والأيليات التي امكن لمشاهدات وملاحظات أحدث عهداً ان تضيف اليها الدلفين والجمل . بيد ان الاستقراء ( وموضوعه كما نرى الانواع لا الافراد ) لا يمكن له ، حتى ولو كان كاملاً ، ان يكشف لنا عن ضرورة الارتباط بين طول العمر وانعدام المرارة . فهذا الارتباط لا يمكن إدراكه عقلياً إلا بالتحليل الفسيولوجي الذي يبين دور الكبد في بقاء الحياة ويكشف عن أن المرارة إفراز ، من نوع البراز ، يؤذي الكبد ، وبالتالي الحياة . لا يسع الاستقراء إذن اكثر من ان يمهد السبيل أمام معرفة الماهيات[٣٨] .

هذا التصور للعلم البرهاني لا يفعل اكثر من ان يطبق على الدروس الشفهية طريقة وجدت ، اول ما وجدت ، للنقاش . وبالفعل ، ان العلم هو في المقام الاول فن المعلم الذي يعلِّم ، اي ذاك الذي يستبعد كل المقدمات التي ما هي بيقينية ليتسنى له من ثم ان يتكلم بوثوقية ، مثله مثل العالم الرياضي ، بدون ان يركب مركب الاستجواب نظير ما يفعل أهل الجدل . بيد ان يقينية هذه المقدمات لا يمكن ان تكون هي نفسها موضوعاً أو مادة للعلم : لانه سيكون مفروضاً فيها في هذه الحال ان تكون نتائج لأقيسة ، وهكذا الى ما لا نهاية ، مما سيجعل البرهان مستحيلاً . ينبغي اذن ، كيما يكون العلم ممكناً ، ان تكون المقدمات نفسها لا تحتمل البرهان وليست موضوعاً للعلم . فكيف السبيل الى اكتشاف هذه المقدمات ؟ ان أهل الجدل أو الخطابة

---

(٣٨) قارن التحليلات الاولى ، ك ٢ ، ف ٢٥ ، و في اجزاء الحيوان ، ك ٤ ، ف ٢ .

يطلبونها ، بحسب الحالات ، من راي عامة الناس أو المستنيرين منهم ؛ بيد أنهم لا يفوزون باليقين . فممَّن سيطلبها العالم ؟ إن هذا السؤال يحدد اطار فلسفة ارسطو برمتها ، وفي المقـام الاول ميتافيزيقيته .

( ٣ )

## الميتافيزيقا

تشغل ميتافيزيقا أرسطو، بالفعل، المكان الذي بقي شاغراً على اثر انتباذ الجدل الافلاطوني . والميتافيزيقا هي «علم الوجود بما هو وجود، او علم مبادىء الوجود وعلله ومحمولاته الجوهرية»[٣٩] . وموضوعها هذه المسألة العينية : ما الذي يجعل الموجود موجوداً بما هو كذلك ؟ ما الذي يجعل من الحصان حصاناً، ومن التمثال تمثالاً، ومن السرير سريراً[٤٠] ؟ وبكلمة واحدة ،المطلوب معرفة معنى الـ «هو» في التعريف الذي يعين ماهية الموجود. وعلى هذا يكون كتاب **الميتافيزيقا** او **ما بعد الطبيعة** ، في قسمه الاكبر، بحثاً في التعريف : فمشكلة التعريف، التي تراءى لافلاطون انه واجد حلها بالجدل، ما هي في الحقيقة لا من اختصاص الجدل، الذي يحكم فقط في قيمة التعاريف الموضوعة، ولا من اختصاص العلم البرهاني، الذي يتخذ من التعاريف مبادىء، وانما هي علم جديد وما يزال مجهولاً: الفلسفة الاولى او العلم المبتغى الذي يدرس الوجود بما هو وجود .

مـن المؤكد أن كلمة الهو لها معانٍ اخرى غير تلك التي تتخذها في التعريف ؛ فمن الممكن أن تشير الى المحمول الجوهري أو الى الخاصة

---

(٣٩) **ما بعد الطبيعة** ، الهمزة ، ف ٤ ، ٢٨ ، ١٠ أ ٢ ، الجيم ، ف ١ ، المطلع .
(٤٠) الزاي ، ف ١ ، ١٠٢٨ أ ١٢ _ ٢٠

( الانســان هو ضاحك )، أو كـذلك الى العـرض (الانسان ، هـو ابيض ) ، ومن الممكن للعرض أصلاً ان يندرج في واحدة من المقولات التسع : بيد ان وجود الخاصة، نظير وجود العرض ، يفترض وجود جوهر ؛ ولئن جاز لنا الكلام ايضاً عن وجود كيفية والتساؤل عن ماهيتها، فلأن هناك أولاً جوهراً : وجميع معاني الوجود هذه مشتقة من الاول. الموضوع البدئي والاساسي للميتافيزيقا هو اذن تحديد طبيعة الوجود في معناه الأولي : بيد انها تطال جميع المعاني المشتقة، وذلك ما دامت هذه المعاني مضافة الى المعنى الاصلي .

لهذا يتعين على الميتافيزيقا بادىء ذي بدء أن تقرر البديهيات ، لأنه بدون البديهيات لن يكون في المستطاع الكلام عن الوجود بأي معنى من المعاني: فلا سبيل الى ان نثبت وننفي في آن معاً، ولا نستطيع أن نقول إن ذات الشيء موجود وغير موجود: ولا نستطيع أن نقول إن المحمول الواحد يعود ولا يعود الى موضوع واحد في آن واحد ومن جهة واحدة. ونفي هذه المبادىء يجد مكافئه في دعوى بروتاغوراس في محاورة ثياتيتوس حينما قال إن كل ما يبدو حقاً فهو حق . وتقرير هذه المبادىء التي لا تحتمل البرهان لا يمكن اصلاً ان يتخذ شكل برهان موجب، وانما يبقى دحضاً لأولئك الذين ينفونها : وهذا دحض جدلي خالص قوامه بيان أن ما ينفيه الخصم في الظاهر انما يسلم به في الواقع. فليس بين الاثبات والنفي وسط، وذلك هو شرط التعقل ؛ والقول بعكس ذلك يعني القول بأن ما هو موجود ليس موجوداً ، وما هو ليس موجوداً موجود ؛ وهذا معناه نفي وجود الصدق والكذب. وقوام الدحض ايضاً بيان عدم كفاية الامثلة التي يضربها الخصم تأييداً لدعواه ؛ وبادىء ذي بدء فإن تنوع الانطباعات الحسية بحسب الظروف لن يأتيه بأي دليل ؛ فالخمر ان يكن حلواً لرجل صحيح الجسم ومراً للمريض، فإنه في الوقت الذي يبدو له فيه مراً لا يبدو له حلواً :

فحتى الانطباع الحسي يؤكد صحة البديهية (الجيم ، من ف ٥ الى ف ٧ ) .

زبدة القول، إن مهمة الميتافيزيقا جديدة؛ فليس المطلوب، كما كانت الحال لدى الطبيعيين ، الوصول عن طريق التفكيك والتقسيم الى العناصر التي منها تتركب الموجودات، ولا كذلك، كما الحال لدى افلاطون، الارتقاء عن طريق جدل صاعد الى وجود اعلى واسمى ،هو موضوع لحدس عقلي، وانما بيت القصيد تحديد الصفات المشتركة لكل وجود عن طريق التعميم.وعليه ،ليست الميتافيزيقا علم الخير او العلة الغائية، ولا كذلك علم العلة المحركة ، لأن الخير والعلة المحركة يدعان خارج نطاقهما الاشياء الساكنة كالموجودات الرياضية ،وانما هي علم بالماهية اوسع واعم بكثير بحيث لا يترك شيئاً خارج نطاقه[٤١] .ولا تدرس الميتافيزيقا الجواهر كلها فرادى وجماعة، وانما تدرس ما هو مشترك بينها جميعاً[٤٢] . ولكن لنكرر القول مرة اخرى بأن ما هو مشترك ليس العناصر العينية، من نار او ماء، وانما كون كل جوهر مشتملاً على ماهية تسمح بتصنيفه في جنس وبتعيينه بفصله[٤٣] . ولا يجوز، من هذا المنظور، التمييز إطلاقاً بين الجواهر الحسية والجواهر غير الحسية، ولا كذلك بين تلك القابلة للفساد وتلك غير القابلة للفساد؛ فمضمار الميتافيزيقا ليس محدوداً بمقولة الاشياء غير الحسية وغير القابلة للفساد، وانما هو اوسع من ذلك بكثير[٤٤] . ولكن ما ذلك لأن الضليع في الميتافيزيقا، وهو من يدرس الوجود بما هو وجود، يتوهم انه يبلغ الى الجنس الاسمى، فهذا هو خطأ الافلاطونيين والفيثاغوريين

---

(٤١) الباء ، ف ٢ ، ٩٩٦ أ ١٨ ـ ب ٢٦ .
(٤٢) المصدر نفسه ، ٩٩٧ أ ١٦ ـ ٢٥ .
(٤٣) الباء ، ف ٣ ، ٩٩٨ أ ٢٠ ـ ب ١٤ .
(٤٤) الباء ، ف ٤ ، ١٠٠٠ أ ٥ .

حينما يتكلمون عن جنس اسمى للوجود(او للواحد، وهذا سيان، ما دام في الامكان إطلاق صفة الواحد على كل ما هو موجود ) ، ثم يحددون جميع الكليات بطريقة القسمة واستناداً الى فصول الوجود: فهذه مغالطة منطقية، نظراً الى ان من اصول المنطق ان الفصل( وعلى سبيل المثال ذو القائمتين ) لا يجوز ان يتضمن في مفهومه الجنس (الحيوان ) الذي هو فصله، على حين انه يمكن القول عن كل فصل مزعوم للموجود إنه موجود . فالوجود ، وهو محمول كلي، ليس اذن بحكم ذلك هو الجنس الذي لا تعدو الموجودات الأخرى ان تكون انواعاً له ؛ فالأجناس الاولى هي المقولات ، والوجود ، نظير الواحد ، كائن فوقها ومشترك بينها جميعاً ( ك ١ ، ف ٢ ) .

لقد كان الجدل الافلاطوني ينطلق، كيما يجعل من الواحد أو الوجود هو الجنس،وبالتالي مولِّد كل موجود،كان ينطلق لا من الوجود، بل من ازواج الاضداد، كالوجود واللاوجود، الواحد والكثير، المتناهي واللامتناهي،ومن المزج بينها يستولد جميع اشكال الوجود .غير ان الميتافيزيقا تسد هذا المنفذ ايضاً على الجدل: فالاضداد ليست مبادىء اولية، وانما كيفيات وجود للجواهر ؛ فالشيء جوهر قبل ان يكون متناهياً او لامتناهياً، والحال ان الجوهر، اي هذا الانسان او هذا الحصان، «ليس له ضد» ؛ ومن ثم لا يمكن لهذا المبدا الاولي ان يكون منطلقاً لجدل ؛ وعلم الاضداد لا يعود في هذه الحال سوى جزء تابع من الميتافيزيقا[٤٥] ؛ وسوف نرى اي دور عظيم يحتفظ به كمبدأ للطبيعيات .

إن لم يكن الوجود لا جنساً اسمى ولا حداً في زوج من الاضداد، فإنه ليس سوى محمول ؛ والموجودات الوحيدة التي هو محمولها، متى

---

(٤٥) النون ، ف ١ ، ١٠٨٧ آ ٢٩ ـ ب ٤ .

ما أخذ بمعناه الأولي ، هي الموجودات المفردة، مثل سقراط او هذا الحصان . وهذه الموجودات هي التي تدرسها الميتافيزيقا، لا باعتبارها جزئية وخصوصية، بل من حيث انها شيء ما. أفلا يكمن هنا، والحال هذه، إشكال خطير ؟ فهذه المحسوسات، المتحركة، المتلاشية، اهي حقاً شيء ما ؟ وهل من سبيل الى العلم بغير الوصول الى نموذجها المعقول والثابت ؟ من هنا كان الإحراج الشهير: فإما أن الموضوع موضوع للعلم، فيكون في هذه الحال كلياً وبالتالي لاواقعياً ، وإما انه واقعي، وبالتالي محسوس، دون أن يلزم ان يكون حقيقياً، وبالتالي دون أن يكون للعلم إليه من سبيل. إذ «لا علم إلا بالكلي»[٤٦] . وهذا ما حمل افلاطون على أن يجعل فوق الموجودات المتغيرة،التي هي موضوعات للظن، ماهيات المثل الثابتة ، وهي موضوعات للعلم ؛ وهذا مخرج كان مسدوداً في وجه ارسطو الذي كان من جملة شواغله الرئيسية آنئذ ان يكشف عن العناصر الثابتة والدائمة المندرجة في قلب التغير ذاته .

## ( ٤ )

## نقد نظرية المثل

يبقى هذا التصور للميتافيزيقا وفياً، بمعنى من المعاني، للروح الافلاطونية ؛ فإن يكن العلم ممكناً، رغماً عن انه لا وجود إلا لموجودات مفردة،فذلك بسبب تلك الماهيات الثابتة وبالتالي المعقولة التي تشتمل عليها هذه الاشياء الجزئية والخاصة. وخطأ افلاطون انه توهم هذه الماهيات الثابتة مفارقة للمحسوسات . وافلاطون، بفصله المثل، لم يشأ، على ما يرى ارسطو ،سوى ان يتخيل جوهراً يمكن أن يكون موضوع

---

(٤٦) الباء ، ف ٤ ، ٩٩٩ ا ٢٤ ـ ب ١٦ ؛ الالف الكبرى ، ف ٦ ، ١٩٨٧ ا ٢٤ ـ ب ١٤ .

العلم الذي ابتدعه سقراط . فقد كان هذا الاخير جعل قوام العلم في استقراءات تتأدى الى تعاريف ؛ اما أفلاطون فقد طبق على الطبيعة بكاملها المنهج الذي استخدمه سقراط في مضمار الاخلاق، ورأى من ثم في المثل جواهر موافقة للماهيات المقولة في التعاريف،وفسر المحسوسات بمشاركتها في هذه الجواهر(٤٧) . وطبيعي أن نقد ارسطو جدلي خالص؛ فليس قصده أن يثبت ان المثل غير موجودة بقدر ما ان بغيته أن يبين ان فلسفة افلاطون ليست هي الفلسفة الاولى، اي ان يظهر انها تركت الانفصال قائماً بين الشيئين الذي تراءى لها انها جمعت بينهما: العلم والجوهر. وعليه، إن هذا النقد، مهما يكن متنوعاً ومتعدد الجوانب، يمكن اختزاله في واقع الامر الى وجهين: فإما ان المثل موضوعات للعلم، وعندئذ لا تكون جواهر، وإما انها جواهر الاشياء، وعندئذ لا يمكن ان تكون موضوعات للعلم .

لننظر في النقطة الاولى: فمعروفة هي الحجج الثلاث التي يثبت بها الافلاطونيون وجود المُثل : ١ ـ الواحد فوق الكثرة (فتعدد الموضوعات التي تتمتع بصفة واحدة، هي الجمال مثلاً، يقتضي أن يكون لهذه الصفة وجودها فوق الموضوعات جميعها ) ، ٢ ـ الحجج المستمدة من العلوم( وذلك ما دام التعريف الهندسي يستلزم وجود موضوعه ) ؛ ٣ ـ تمثل الشيء الذي يبقى قائماً في الذهن حتى بعد زوال الشيء، مما يستلزم ان يكون اي موضوع للعلم ثابتاً مستقراً بحيث لا يعود خاضعاً لدفق المحسوسات(٤٨) . والحال ان هذه الحجج الثلاث، على فرض انها صحيحة، تثبت اكثر مما هو مطلوب إثباته ؛ ذلك ان الاشياء المتعددة التي نعزو اليها الوحدة، والاشياء التي نعرِّفها،واخيراً الاشياء

---

(٤٧) الالف الكبرى ، ف ٦ ، ٩٨٧ ب ١ ـ ١٠ .

(٤٨) الالف الكبرى ، ف ٩ ، ٩٩٠ ب ١١ ـ ١٥ .

التي نتمثلها بعد زوالها، يمكن ان تكون شيئاً آخر غير الجواهر، وبالتحديد كميات وصفات وعلاقات. تثبت هذه الحجج اذن وجود مُثُل صفاتٍ أو مُثُل علاقاتٍ على نحو ما تثبت وجود مُثُل جواهر[٤٩] . لكن كيف يمكن في هذه الحال لمثال شيء ليس هو بجوهر ان يكون هو نفسه جوهراً ؟ ذلك انه ان يكن مثال الصفة، كما يراد له، هو وجود هذه الصفة بالذات[٥٠] ، لزم أنه هو نفسه صفة . ويتحتم المضي الى أبعد من ذلك : فحتى مثال الجوهر لا يمكن أن يكون، هو ايضاً ، جوهراً: إذ أن كل جوهر واحد ؛ والحال انه اذا كانت المثل، كما ينبغي ان تكون في الافلاطونية ، موضوعات للتعريف، فمن غير الممكن ان تكون واحدة. وبالفعل،يتألف كل تعريف من جنس وفصل: فالانسان مثلاً يُعرَّف بأنه حيوان ذو قائمتين ؛ وهذا التأليف لا يفترض فيه أن يكون عائقاً دون وحدة المعرَّف، وذلك ما دام الحيوان ذو القائمتين يشير الى موجود واحد؛ والحال ان التأليف، اذ صحت نظرية المثل، يتنافى والوحدة ؛ ذلك ان كلاً من الحدين : الحيوان وذي القائمتين، يشير الى مثال، وبالتالي الى جوهر: وعليه، يكون في الانسان جوهران، وبذلك يفقد الانسان، علاوة على وحدته، جوهريته[٥١] . زد على ذلك أن وحدة الجنس الحيواني لا تكون، لا هي ولا وحدة النوع، قد صينت ؛ اذ لو كان الجنس واحداً لكان عليه، كيما يؤلف الانواع، أن يشارك في آن معاً ومن جهة واحدة في فصول متضادة، كأن يكون، على سبيل المثال، حيواناً ذا قائمتين ومتعدد القوائم[٥٢] ؛ فان يكن ذلك مستحيلاً، لزم ان

---

(٤٩) المصدر نفسه ، ف ١٦ : ٢٢ ـ ٢٤ .

(٥٠) انظر نتائج الفرض المعاكس ، الزاي ، ف ٦ ، ١٠٣١ أ ٢٩ .

(٥١) الميم ، ف ٤ ، ١٠٧٩ ب ٣ ـ ٩ ؛ قارن مع الزاي ، ف ١٢ ، ١٠٣٧ ب ١٠ ـ ١٧ ؛ الزاي ، ف ١٣ ، ١٠٣٩ أ ٣ ـ ٦ ؛ ١٣٠٨ ب ١٦ .

(٥٢) الزاي ف ١٤ ، ١٠٣٩ ب ٢ ـ ٦ .

يكون الجنس كثرة، وان تكون وحدته بعد الآن في فكرنا، لا في الواقع .

اخيراً، ان محاجّة افلاطون، اذا ما توبعت الى اقصى نتائجها، محتم عليها أن تقرر لكل ضرب من الوجود لا مثالاً واحداً كما تريد هي، بل كثرة لامتناهية من المثل ؛ ذلك انه ان يكن من اللازم ان يكون لكل كثرة من الاشياء المتشابهة مثال واحد يناظرها، فهذه القاعدة ينبغي ان تنطبق ايضاً حينما يذهب بنا الفكر الى الانسان المحسوس ومثال الانسان ؛ فهذان الحدان لا بد ان يناظرهما، ما داما متشابهين، انسان ثالث ؛ والجماعة التي يؤلفها هؤلاء الثلاثة لا بد ان يناظرها انسان رابع، وهكذا الى ما لا نهاية[٥٣] . وبذلك يكون قد قضي بالتلاشي على جوهرية المثال .

على هذا ، ان يكن من الممكن تعريف المثل، فإنها لن تكون جواهر ؛ وبالعكس، ان تكن المثل جواهر، فمن غير الممكن ان تكون لا موضوعات ولا وسائل للعلم. وفي كل المحاجّة التي ستلي يعزو ارسطو الى افلاطون رغبة في أن يجعل من المثل مبادىء لتفسير المحسوسات ؛ فما المثل سوى الماهية المتحققة لهذه الاشياء[٥٤] ؛ وهي تطمح فعلاً في أن تحل مشكلة الميتافيزيقا؛ فما يجعل من الانسان( المحسوس) انساناً، هو انه يشارك في الانسان في ذاته . والحال أن هذا التفسير غرّار: فبما ان المثل جواهر ثابتة، فلا مفر من ان تكون عللاً على الدوام على المنوال نفسه ، ومن ثم هي لا تفسر لا صيرورة المحسوسات ولا سبب كونها وزوالها . وبما ان المثال ساكن ، فمن الممكن له ان يكون علة السكون لا الحركة[٥٥] . وكيف تفعل المثل بالاصل فعلها ؟ من المحقق انها لن تفعل فعلها على غرار الطبيعة المباطنة للأشياء ، وذلك ما دامت الاشياء

---

(٥٣) الزاي ، ف ١٣ ، ١٠٣٩ آ ٢ .

(٥٤) الميم ، ف ٩ ، ١٠٨٦ ب ٩ : الالف الكبرى، ف ٩ ، ٩٩١ ب ١ ـ ٣ .

(٥٥) الالف الكبرى ، ف ٧ ، ٩٨٨ ب ٣ ـ ٤ .

مفارقة لها . كما لا يمكنها أن تكون عللاً محرِّكة . وبالفعل ، ليس في مقدور أي مجرد أو اي كلي ان ينتج شيئاً جزئياً ؛ وانما الشيء الجزئي الفعلي هو الذي يولِّد على الدوام شيئاً جزئياً ؛ فالمهندس هو الذي يصنع البيت ، و« الانسان هو الذي يلد الانسان »[٥٦] . هذه الرؤية العينية والمباشرة للصيرورة ، او بالاحرى للصيرورات المتعددة ، تتعارض مع التخييل الافلاطوني عن نماذج مزعومة للأشياء ، هذه النماذج التي لا تعدو ان تكون في الواقع هذه الاشياء نفسها مضافاً اليها عبارة في ذاتها ، وبذلك لا تكون الاشياء قد تفسرت ، بل ازدوجت فقط .

ولا تضيف الى هذا النقد شيئاً جوهرياً المحاجَّةُ التي يوجهها أرسطو ضد النظريات ذات الصلة بنظرية المثل: اولاً ضد نظرية الموجودات الرياضية التي تصورها افلاطون متوسطة بين المثل والمحسوسات، وبعدئذ ضد نظرية الاعداد الرياضية التى انزلها اسبوسيبوس منزلة الموجودات العليا،واخيراً ضد نظرية الاعداد المثالية لدى كسينوقراطس. بيد ان اعتراضاً واحداً على الاقل يسقط: فارسطو لا يستطيع ان يقول عن الماهيات الرياضية ما قاله عن المثل، من انها لا تؤدي إلا الى ازدواج المحسوسات، وذلك ما دامت من طبيعة اخرى. بيد ان هذا الاختلاف في الطبيعة هو بالتحديد نقطة انطلاق لنقد معاكس لذاك الذي وجهه الى المثل، واعني الطابع الاعتباطي الصرف (الذي ينوه به ارسطو بوجه خاص لدى انصار الاعداد المثالية ) للعلاقة بين العدد والشيء المكلف هذا العدد بتفسيره[٥٧] . لكن الا

---

(٥٦) الالف الكبرى ، ف ٩ ، ٩٩١ ا ٨ ـ ١١ ؛ الزاي ، ف ٨ ، ١٠٣٣ ب ٢٦ ـ ٣٢ ؛ اللام، ف ٣ ، ١٠٧٠ ا ٢٧ .

(٥٧) الميم ، ف ٨ ، ١٠٨٤ ا ١٢ ـ ٢٧ .

يمكن القول مع ذلك عن العلوم التي من شاكلة علم الفلك ،الذي يستعيض عن السماء المنظورة ببناء رياضي، لبناته دوائر أو كرويات، إنها تقارب الواقع اكثر مما تقاربه العلوم التي لا تتعدى عتبة الاحساس به؟ لقد كانت هذه العلوم بحق امتياز الافلاطونيين، وارسطو نفسه يسلم(٥٨) ، فيما يتصل بالعلوم التي من شاكلة علم التناغم، بأن الحساب يعلل أو يحدد ماهية الانغام التي تتعرفها الحواس. فهل يترتب على ذلك أن الوقائع الرياضية متميزة عن الوقائع المحسوسة؟ وان تكن سماء الفلكيين واقعاً متميزاً عن السماء المحسوسة، فلا بد أن تكون هناك سماء ساكنة في الموضع نفسه الذي نرى فيه السماء تتحرك(٥٩) . والموجود الرياضي لا يتصف إطلاقاً بهذه الواقعية ؛فهو وليد تجريد يتعاطى مع الاشكال والحدود بفصله إياها عن مضمونها. وعليه، لا يرى ارسطو بتاتاً أن الرياضيات تجعل الجواهر الواقعية قابلة لأن يتعقلها العقل : فكما ان اشكال السماء وحركاتها النظامية مردها في خاتمة المطاف في رايه الى اسباب فيزيقية، كذلك فإنه يطرح التعليلات الرياضية ـ التي كان يحاولها بعضهم عهدئذ ـ لظاهرات من مثل الرؤية . فالرياضيات لا تبلغ إلا الى صفات الاشياء وكمياتها، لا الى الجوهر او الى الوجود بما هو كذلك؛ وليس في معسكرها يمكن أن يقوم للميتافيزيقا كيان .

( ٥ )

## منهج الجوهر

ان أرسطو، إذ ينتبذ النظرية القائلة إن ماهيات الاشياء جواهر

---

(٥٨) **التحليلات الثانية** ، ك ١ ، ف ٩ .

(٥٩) الباء ، ف ٢ ، ٩٩٧ ب ، ١٢ ـ ٢٤ .

أزلية متحققة خارج الاشياء التي هي ماهيات لها، لا يدعي اطلاقاً انه ينكر- بل العكس هو الصحيح - وجود الماهيات ؛ كل ما هنالك ان الماهية كائنة في الشيء ذاته ؛ فماهية الانسان كائنة في سقراط وفي قالياس. والميتافيزيقا، في وجه من أوجهها، هي جملة القواعد التي تتيح امكانية عزل هذه الماهية عن باقي المحمولات. ولكن لا مجال هنا، بحكم طبيعة المشكلة، لإجراء برهان، نظراً الى أن الماهية لا تحتمل برهاناً؛ ومن هنا كان التعويل في هذه المضمار، مراراً وتكراراً، إما على التجربة، وإما على الظن الذي هو علامة المنهج الجدلي .

بوجه عام، ان يكن الجوهر المقصود هو أنفسنا، كان يسيراً علينا أن نستبعد من الماهية محمولات من مثل الموسيقار او لابس الابيض ، إذ انها محمولات مكتسبة وغير عائدة الينا بما هي كذلك ؛والرسالة التي تتبقى منها هي الصفات، وهي تابعة للتعريف ؛أما الماهية فهي «لكل الاشياء التي لها تعريف»؛ ولا تشتمل الا على ما هو اولي في الشيء وغير مشتق. لكن يبقى، بعد، ان نميز التعريف الذي يفترض ان المعرَّف كائن في شيء آخر، وهو تعريف لا يبلغ إلا الى الاشياء المشتقة، لا الى الجواهر، من التعريف بحصر معنى الكلمة، أي تعريف الماهية التي ليس مرجعها الى شيء سواها ؛ ومن ذلك ان الشفع، الذي يُعرَّف بانه قابل للقسمة على اثنين، يستتبع العدد ؛والفطوسة ، التي تعني انحناء في الانف ، تستتبع الانف ؛ والماهية لا تعود الى هذه الاشياء إلا ثانوياً ، لا اولياً على نحو ما تعود الى الجوهر(٦٠) .

لكن حتى بعد تمهيد الارض على هذا النحو، تبقى الصعوبة الرئيسية قائمة:ما الذي يجعل من الماهية المعبر عنها بالتعريف وحدة،

---

(٦٠) الزاي ، ف ٤ ، ١٠٣٠ ب ، ٤ ـ ٦

ووحدة لا يمكن بدونها ان تكون الماهية جوهراً ؟ وان يكن تعريف[٦١] الانسان هو انه حيوان ذو قائمتين، فما الذي يجعل الحـيوان ذا القائمتين يدل على ماهية واحدة وحيدة، لا على مجموع حدين، على حين ان الحيوان الابيض مركب من ماهية وصفة[٦٢] ؟ انه سؤال على جانب كبير من الاهمية، لأن بيت القصيد معرفة ما اذا كان في امكاننا، كما زعم اصحاب مذهب الجواهر الفردة، ان نحصل على ماهية الموجود بمجرد رصفنا العناصر بعضها الى جانب بعض، ام ما اذا كان للماهية وحدة حقيقية. وجواباً عن السؤال ينبغي ان نميز بين الاجزاء الهيولانية للموجود وبين اجزاء صورته أو ماهيته : ومن ذلك ان الاجزاء الهيولانية لدائرة ما هي القطع التي يمكن تقسيم هذه الدائرة اليها، وان أجزاءها الصورية هي النوع( الشكل المسطح ) والفصل اللذان يحددانها . والحال ان الدائرة لا تتولد من تراصف اجزائها الهيولانية، بل انها سابقة على هذه الاجزاء بالذات، وذلك ما دام مفهوم نصف الدائرة يستلزم مفهوم الدائرة ؛ كذلك فإن الزاوية الحادة، الجزء الهيولاني من الزاوية القائمة، لاحقة مع ذلك منطقياً على الزاوية القائمة، لأن تعريفها انها الزاوية الاصغر من الزاوية القائمة. كذلك فإن اليد لاحقة لا سابقة على ماهية الجسم الحي، نظراً الى انه يستحيل عليها الوجود كيد بمعزل عن هذا الجسم . ولا ريب في اننا لا نستطيع ان نميز في وضوح على الدوام الاجزاء الماهوية من الاجزاء الهيولانية ؛ فمن الصعب مثلاً ان نتصور ان اللحم والعظم لا يدخلان في ماهية الانسان . وقد اغتنم الافلاطونيون هذه الصعوبة ليردوا

---

(٦١) وبالعربية يقال له الحد ايضاً . لكن التعريف اوجه كمقابل لكلمة DÉFINITION تمييزاً لها من الحد TERME . « م »

(٦٢) الزاي ، ف ١٢ ، ١٠٣٧ ب ، ١٠ ـ ١٨ .

الماهية الصورية للاشياء طرأ الى اعداد، منتبذين كل ما عداها الى الاجزاء الهيولانية (الزاي ، ف ١١ ) .

لكن على فرض ان التمييز تم، ينجم قبل كل شيء ان وحدة الموجود لا تنتج البتة عن التحام الاجزاء الهيولانية، أو [illegible] بذلك ما دامت هذه الاجزاء لاحقة على الموجود، بل تنتج عن نمط اتحاد مركّبيه المنطقيين: الجنس والفصل. وثمة وجهان لاتحاد المحمول بالموضوع: فإما ان يشارك الموضوع في المحمول (الانسان ابيض ) ، وإما ان يكون المحمول محتوى في الموضوع (العدد اثنان شفع ) ؛ لكن الفصل لا يمكن ان يعود الى جنس أي من هذين الوجهين ؛ إذ كيف يمكن الجنس ان يشارك في عدة فصول هي فيما بينها متضادة ؟ وكيف يمكن للفصول ان تُحتوى في الجنس دون ان يرتد كل شيء الى وحدة جنس بعينه ؟ الحق أن بين الجنس والفصل نمط اتحاد مغايراً تماماً واوثق بكثير: فالحيوان وذو القائمتين لا يدلان على موجودين، بل على موجود واحد يبدو في اول الأمر، من حيث انه حيوان، غير متعين نسبياً( اي هيولى أو وجود بالقوة ) ،ثم يبدو، من حيث انه ذو قائمتين، متعيناً نسبياً (اي صورة ووجود بالفعل) : التعريف اذن منطوق واحد يعين موجوداً واحداً بأن يحدده اول الامر تحديداً غير كامل بجنسه (على اعتبار ان الحيوان ذو قائمتين بالقوة ) ثم بصورة كاملة بفصله : ذو قائمتين[٦٣] . وعلى هذا النحو لا يكون هناك أدنى تقارن بين أجزاء غريبة عن بعضها بعضاً : فنحن لا نتكلم عن شيئين منفصلين حين نتكلم عن حيوان وعن ذي قائمتين، وانما نتحدث عن موجود واحد هو تارة لامتعين وطوراً متعين .

لكن من الواضح انه ، كيما يكون الجواب مقبولاً ، لا بد

---

(٦٣) الزاي ، ف ١٢ ، ١٠٣٧ ب ، ٨ ـ ٢٧ .

ان يكون المفهوم الكامل والفعلي للانسان سابقاً في الوجود على مركّباته، اذ ان مفهوم الحيوان لا يمكن ان يعد لامتعيناً إلا بالنسبة الى مفهوم كامل مثل مفهوم الانسان . لا يجوز اذن التعريف «على نحو ما درجت العادة عليه »[٦٤] ، اي في ارجح الظن وفق طريقة القسمة الافلاطونية التي تزعم انها تبني تركيبياً الانواع انطلاقاً من الجنس، فتسير على هذا النحو من الموجود بالقوة الى الموجود بالفعل، بل ينبغي التعريف على نحو آخر، اي تحليلياً، بالذهاب من الفعل الى القوة . وهكذا يتم الحصول على وحدة الماهية لقاء التخلي عن كل منهج تكويني وبنائي للمفاهيم؛ فالماهية ليست مركبة من عناصر كتركيب المقطع من احرف؛ بل هي بسيطة وغير قابلة للقسمة ( راينا ان تحليل التعريف ليس تفكيكاً او تقسيماً حقيقياً له ) . والحال «انه لا مجال، فيما يتصل بالحدود البسيطة ،لا للبحث ولا للتعليم، او إن البحث لا بد ان يكون على اية حال من نوع آخر[٦٥] » .

لا سبيل آخر الى معرفة هذه الحدود اللامنقسمة غير ذاك الحدس العقلي المباشر الذي يسميه ارسطو NOESIS ، والذي هو للماهية كالبصر للون ، والذي لا يمكن ان يخطىء موضوعه مثلما لا يمكن للاحساس ان يخطىء محسوسه الخاص ؛ فالغلط يمكن أن يقع عند تأليف افكار، لا عند تعقل الحدود البسيطة بضرب من تماس مباشر[٦٦] . ولنلحظ، حرصاً على مزيد من الوضوح، ان الحدس العقلي لا يأتي، كما لدى افلاطون، بعد حركة جدلية طويلة نتجاوز بها المحسوسات، وانما يكون في الادراك الحسي ؛ فهو محايث للاحساس،

---

(٦٤) الهاء ، ف ٤ ، ١٠٤٥ أ ، ٢٠ ـ ٢٢ .
(٦٥) الزاي ، ف ١٧ ، ١٠٤١ ب ، ٩ .
(٦٦) في النفس ، ك ٣ ، ف ٦ ، ٤٣٠ ب ، ١٤ .

محايثة الماهية للشيء[٦٧] : « الادراك الحسي إدراك للكلي، وعلى سبيل المثال للانسان في قالياس، لا لـقالياس وحده »[٦٨]. والحدس العقلي، بلجوئه الى الاستقراء، ينتج الكلي. وعليه، ان الحدس العقلي ، بدل ان يشيح عن المحسوس، سيلتفت على العكس نحوه ليعرف الماهيات؛ لكن لا وجود لدى ارسطو لمنهج لاستخلاص الماهيات، ولا يمكن ان يوجد لديه منهج كهذا ، وانما فقط ثقة عامة بالحدس العقلي المؤهل لاستكشافها .

( ٦ )

## الهيولى والصورة : القوة والفعل

يبقى أن يثبت ارسطو ان الماهية هي حقاً الوجود من حيث هو وجود، اي الوجود الذي ليس مرجعه الى مبدأ أعلى والذي هو حقاً مبدأ جذري. وحتى نستوعب اهمية هذه المسألة، حسبنا أن نتخيل المقاومات التي لا بد أن يكون ارسطو لاقاها سواء أمن جانب الافلاطونيين الذين كانوا يرون أن البناء التكويني للماهيات هو المسألة الاساسية، أم من جانب الطبيعيين او الثيولوجيين الذين كانوا يعتقدون ان في مستطاعهم ، على طريقتهم الخاصة، أن يقولوا بكثرة الموجودات وتنوعها. ولقد ترك ارسطو ،بنفيه حتى إمكان وضع المسألة، أثراً عظيماً في اتجاه الفكر الفلسفي: فهو قد وضع بذلك حداً لجميع محاولات التفسير التكويني التي رات النور في إطار الفكر اليوناني. ومن هنا كان من الاهمية بمكان أن نفهم نظريته بصدد هذه النقطة .

ان المنهج الذي يعتمده ارسطو، بحكم طبيعة الموضوع الذي يدور

---

(٦٧) الثاء ، ف ٩ ، ١٠٥١ ب ، ٢٤ ـ ٣٠ .

(٦٨) التحليلات الثانية ، ك ٢ ، ف ١٥ ، ١٠٠ أ ١٦ .

حول مبادىء لا تحتمل البرهان، هو منهج المماثلة والحدس والاستقراء الذي لا قوة برهانية له: فالمفاهيم الميتافيزيقية التي تتصل بالوجود، المرفوع الى ما فوق أجناس الوجود، لا تحتمل التعريف، وانما يمكن فقط الايحاء بمعناها بالمماثلة[٦٩] .

من الممكن ان تصاغ هذه المحاجّة على النحو التالي: ان تكن الماهية (الصورة او الحقيقة الثابتة ) مبدأ أول، فذلك لأنها فعل، ولأن الفعل سابق دوماً على القوة .

ما الفعل ENERGIA ؟ الفعل للقوة هو كالانسان اليقظ بالنسبة الى النائم، الشخص الذي يرى بالنسبة الى المغمض العينين، التمثال بالنسبة الى البرونز ، المكتمل بالنسبة الى غير المكتمل[٧٠] . فالحدود الثانية في كل زوج من هذه الازواج موجودة «بالقوة» عطفاً على الاولى: فالشخص المغمض العينين راءٍ بالقوة، والبرونز تمثال بالقوة، مما يعني ان العينين ستبصران وان البرونز سيصير تمثالاً، اذا ما تحققت بعض الشروط . والرائي والتمثال هما، بحصر المعنى، موجودان بالفعل، وفعلاهما هما على التوالي الرؤية وصورة التمثال. فالرؤية فعل، بمعنى انها تبقى على الدوام وعلى نسق واحد رؤية طوال الوقت الذي تحدث فيه؛ ولهذا السبب نفسه تمثل الحياة والسعادة والحدس العقلي افعالاً، على حين ان المشي الذي يتقدم ويكون في كل لحظة وآن في طور مختلف ليس فعلاً، وانما نشاط أو حركة . فالفعل هو عمل الموجود بالفعل أو وظيفته ؛ فالرؤية مثلاً وظيفة العين[٧١] ؛ والفعل ايضاً غاية وكمال (انتلخيا ENTELECHIA)، اي حالة نهائية، مكتملة، ترسم حدود

---

(٦٩) الثاء ، ف ٥ ، ١٠٤٨ آ ، ٣٦ .

(٧٠) المصدر نفسه ، ١٠٤٨ ، ب ، ١٠ .

(٧١) الثاء ، ف ٨ ، ١٠٥٠ آ ، ٢١ ـ ٢٢ .

التحقيق الممكن(٧٢) . ومن الواضح ان مفهوم القوة ليس له بحد ذاته معنى وانه من مضافات الموجود بالفعل ؛ فالموجود بالقوة يُتصور بما هو كذلك لا من حيث ما هو كائن عليه، بل على العكس من حيث ما يمكن ان يصيره. وبالمقابل، فإن الفعل هو المركز المرجعي الذي بالنسبة اليه يتحدد موقع الموجودات بالقوة وترتيبها .

والحال ان «الماهية او الصورة فعل »(٧٣) ، بل الفعل امتيازاً وفي اعلى درجاته ؛ ذلك ان الماهية هي ما يعود الى موجود بعينه منذ كونه الى حين زواله، بالتمام والكمال، بدون تقدم أونقصان ؛ والماهية لا تقبل اكثر ولا اقل؛ فالانسان لا يكون اكثر من انسان او اقل من انسان . وللتعبير عن هذه الديمومة التي لا تتغير يطلق أرسطو على الماهية اسم EIN EINAI TO TI، اي استمرار الموجود في الوجود على ما كان موجوداً عليه. هذه الماهية أو الصورة لا صيرورة لها ؛ فصورة الكرة البرونزية، التي هي الشكل الكروي، لا تولد عند صناعة الكرة البرونزية؛ وانما الذي يولد هو اتحاد الشكل الكروي والبرونز(٧٤) . قوام التولد أو الصيرورة اذن اتحاد بين صورة وبين موجود قابل لاستقبالها؛ وهذا الموجود بالقوة، الذي صار موجوداً بالفعل بعد ان استقبل الصورة، هو بالضبط ما يسميه ارسطو الهيولى(٧٥) .فالهيولى هي جملة الشروط الواجب توافرها كيما تتمكن الصورة من الظهور ؛ فالصندوق بالقوة، او - وهذا سيان - هيولى الصندوق ، هو الخشب(٧٦) . وجلي للعيان هنا

---

(٧٢) الثاء ، ف ٣ ، ١٠٤٧ أ ، ٣٠ .

(٧٣) الثاء ، ف ٨ ، ١٠٥٠ ب ، ٢ .

(٧٤) الزاي ، ف ٨ ، ١٠٣٣ ب ، ٥ ـ ١١ .

(٧٥) أو المادة الأولى ، أو المادة اطلاقاً . والهيولى معربة عن اليونانية HULÉ والنسبة اليها هيولي او هيولاني . « م » .

(٧٦) الثاء ، ف ٧ ، ١٠٤٩ أ ، ١٨ ـ ٢٧ .

ان دعوى ارسطو تعدل القول بعدم وجود الوجود اللامتحدد، فكل كائن فعلي، مثل هذه الشجرة او هذا الانسان، له، ما دام موجوداً، ماهية واحدة وحيدة تجعل منه موجوداً بالفعل؛ وعدم الوجود هو، نظير ذلك الحيوان الخرافي التيس ـ الوعل، هو عدم الكينونة على شيء .

على هذا (وهذه بين سائر فرضيات ارسطو اهمها اطلاقاً ) فان الفعل سابق على القوة بالمعاني الثلاثة لكلمة سابق: منطقياً وزمنياً وجوهرياً[٧٧] . منطقياً ،لأن فكرة الوجود بالقوة تستتبع ، كما رأينا ، فكرة الوجود بالفعل بالنسبة الى من افترض به الوجود بالقوة ؛ وزمنياً لأن الوجود بالفعل لا ينبع من وجود بـالقوة إلا تحت تأثير وجود آخر بالفعل ؛ومثل ذلك ان الموسيقار بالقوة لا يغدو موسيقاراً بالفعل إلا اذا علمه ودربه موسيقار بالفعل؛ فالانسان هو الذي يلد الانسان ؛ واخيراً جوهرياً، لأن الانسان بالقوة، اي البزرة . يستمد كل ماهيته من انسان بالغ وبالفعل .

ان الاعتراض الاكبر ، وربما الأوحد في الواقع، الذي يواجه به أرسطو المتقدمين عليه هو انهم تجاهلوا واقعية هذه الفرضية، بدئاً بالثيولوجيين الذين استولدوا كل شيء من الليل[٧٨]، وانتهاء بافلاطون الذي يبغي استيلاد تنوع الموجودات من الاجناس العليا الاكثر لاتعيناً. فضد هؤلاء الخصوم قاطبة، لا يمل ارسطو ولا يكل من ان يكرر ما يمكن في الواقع ان يُقال في أشكال وصور شتى، لكن دون أن يكون في الامكان إثباته، وهو ان الوجود لا يمكن أن يعطى إلا في صورة جواهر فعلية، متعينة بتمامها، وأن اللاتعين (او الهيولى) الذي يمكن أن يوجد في العالم ليس البتة لاتعيناً مطلقاً وفي ذاته، وانما فقط بالنسبة الى صور اكثر كمالاً .

---

(٧٧) الثاء ، ف ٨ ، ١٠٤٩ ب ، ١٩ ـ ٢٢ .

(٧٨) اللام ، ف ، ٦ ، ١٠٧١ ، ب ، ٢٦ ـ ٢٨ .

( ٧ )

# الطبيعيات

## العلل ، الحركة ، الزمان ، المكان ، الخلاء

المبدأ النهائي للتفسير إذن هو الفعل، اي الوظيفة الفاعلة لكائن موجود فعلياً ؛ فالعين تكون قد فُسِّرت متى ما بيَّنا ان موادها قد جرى اختيارها وتنظيمها برسم الرؤية ؛ والحيوان يكون قد فُسِّر متى ما بيَّنا أن أعضاءه جميعها قد رُكبت لتمكنه من القيام بوظائفه الحيوية ؛ وتحظى الحاضرة بتفسيرها متى ما ثبت ان الانشطة الانسانية، التي هي موادها، تتآلف فيما بينها وتتضافر بغية الوصول الى حياة سعيدة، سهلة، صالحة . ولن يكون للعلم الارسطوطاليسي، في شطر لا يستهان به منه ، من قوام غير ان يجلو للعيان كيف تنتظم المواد المختارة فيما بينها برسم وظيفة محددة: فالميتافيزيقا ما زادت على أن رسمت أطر ذلك أو دلت على روحيته ؛وعلى عاتق التجربة تقع مهمة ملء هذه الاطر، وهذا عمل جماعي، موسوعي، قابل للتعديل والتنقيح الى ما لا نهاية؛ وبقدر ما أن الاطر صلبة، فإن المادة التي تندرج فيها متنوعة ومتعددة الاشكال والصور .

وكيما يكون لنا مرشد في هذه الموسوعة، ينبغي ان نتمسك بحزم بالمبدأ الارسطوطاليسي التالي : «يجب التقدم من العام الى الخاص»[٧٩]،اي من تلك المجموعات الغامضة المبهمة التي نقول لها المعارف الاولى الى تلك المعارف المفصلة والمتمايزة التي هي أولى في ذاتها، ان لم يكن بالنسبة الينا. ولعلم ارسطو ايقاع واحد وكونه ؛ فهو انتقال من اللامتعين الى المتعين ؛ عامل هذا الانتقال هو الحدس العقلي

---

(٧٩) السماع الطبيعي ، ك ١، ف ١ ، ١٨٤ آ ، ٢٣ .

بالفعل، الحدس الذي يقدر مثلاً على أن يفعِّل في شكل من الاشكال الهندسية الخطوط التي هي كائنة فيه بالقوة والتي ستستخدم في إثبات النظرية الرياضية المطلوب البرهان عليها. ان علم ارسطو لا يتقدم في العمق، بل يشق طريقه بالاحرى وهو يتوسع ويتفتح .

آية ذلك أن البحث في الوظائف أو الأفعال او الماهيات وثيق الصلة إلى اقصى حد بالاستقصاءات التجريبية حول الشروط الهيولية التى يمكن فيها لهذه الوظائف أن تتحقق ؛ وتؤلف هذه الاستقصاءات،التي هي بطبيعة الحال غير محدودة ، القسم الاكبر من تآليف ارسطو . ولسوف تكتمل الفيزيقا العامة متى ما انتهينا من تعريف الموجودات الطبيعية بوجه عام ونفذنا الى سر الحركة التي تحققها . ولسوف تكتمل دراسة الموجود الحي متى ما انتهينا من تعريف الوظائف الحيوية بوجه عام ،وكذلك النفس، ووصفنا التراكيب العضوية التي لا تقع تحت حصر التي تتيح له ان يتحقق. على هذا النحو تكون الصورة على الدوام غير مفارقة للهيولى، ويكون الوجود بالفعل غير مفارق للوجود بالقوة .

هذا الاتحاد هو مرجع المفاهيم الاساسية للفيزيقا .فنظرية العلل تجيب عن السؤال التالي : ما الذي يجعل موضوعاً بعينه يكتسب صورة بعينها ، وما الذي يجعل المريض يبرأ او البرونز يصير تمثالاً ؟ فالعلة الهيولية هي ما به يتكون الشيء، وهي هنا البرونز أو المريض، والعلة الصورية او الصورة او النموذج او الماهية، هي فكرة الصحة في ذهن الطبيب، او فكرة التمثال في ذهن النحات ؛ والعلة المحركة(٨٠) ، وهي الطبيب أو النحات ؛ والعلة الغائية، اي الوضع النهائي او المكتمل الذي اليه يقصد الموجود بالقوة حينما يصير موجوداً بالفعل، وهي هنا

(٨٠) ويقال لها ايضاً العلة الفاعلية أو الفاعلة . ه م ه .

صورة التمثال الذي إليه يتغير البرونز، أو صورة الصحة التي اليها يصير البدن ( **السماع الطبيعي** ، ك ٢ ف ٣ ) .

**الطبيعة** ايضاً تُعرَّف لا بانها بحصر المعنى صورة، بل بعلاقة معينة بالهيولى. فعندما نرى من جهة اولى الى منتجات الفنون والصنائع ، من تماثيل او تخوت مثلاً، ومن الجهة الثانية الى الموجودات الطبيعية، من حجر او اناس مثلاً، يتبين لنا ان الموجودات الطبيعية تتضمن في ذاتها مبدأ حركتها وسكونها . بينما يكمن هذا المبدأ بالنسبة الى منتجات الفنون والصنائع في موجود مختلف عنها، هو النحات او النجار ؛ فالقوة ذات العلاقة في حالة الطبيعة هي قوة ايجابية مباطنة («البزرة تنتج عملاً فنياً ») ؛ اما في حالة الفن فإن القوة الايجابية، التي هي قوة العقل، تفارق العمل الفني حال إنجازه . وما يميز الحالتين واحدتهما عن الاخرى هي علاقة الصورة بالهيولى: فهي في الاولى داخلية، وفي الثانية خارجية[٨١] .

عند النظر في علاقة الصورة بالهيولى تأخذ معنى جديداً الفكرتان الشائعتان عن **الحظ والعفوية** [٨٢]، اللتان كان نقد الطبيعيين قد مال الى إنكار اية قيمة لهما : فهاتان الفكرتان الشعبيتان والمباشرتان لا تشيران الى غياب العلية، كما كان يقول الطبيعيون، وانما على العكس الى العلل العاملة على إسعادنا أو إتعاسنا . فالرجل الذي يقصد الساحة العامة قد يشاء له الحظ ان يلتقي مديناً غائباً عن فكره، فيستعيد على هذا النحو دينه ، ويداخله من ثم الاعتقاد بحق بأن الحظ علة حقيقية.والحقيقة انه معلول حقيقي،ولكن بشرط النظر اليه على انه

---

(٨١) **السماع الطبيعي**،ك ٢،ف ١؛**ما بعد الطبيعة**،الزاي،ف ، ٩ ، ١٠٣٤ أ ، ٢٣ .

(٨٢) العفوية عند برهييه Spontanéité،ولكنها في الكتب الاخرى المصادفة او الاتفاق Hasard . م . .

نسبي، مثله مثل الهيولى التي ما هي بكذلك إلا بالنسبة الى الصورة. على هذا فإن الحظ لا يمكن تعريفه إلا بالنسبة الى الافعال التي تؤدى برسم غاية معينة ؛ فالحظ يكون اذا ما تمخض الفعل الذي فُعل برسم غاية معينة عن نتائج مماثلة لتلك التي كان سيتمخض عنها فيما لو كان فُعل برسم غاية مغايرة ؛ ومن هذا القبيل ان ذلك الدائن الذي خرج قاصداً السوق فالتقى المدين، يحصِّل منه دينه وكأنه ما خرج إلا بهذا القصد. ليس الحظ اذن علة أولى نظير الارادة أو القصد ؛ وانما هو بالاحرى علة بالعرض، بمعنى ان الفعل، الذي كانت نتيجته الحادث الميمون أو المشؤوم ،لم يُفعل بقصد استحداث هذه النتيجة تحديداً ؛ ولكن هذا لا يمنع ان هذه النتيجة كان يمكن ان تكون غاية للارادة . وعلى هذا، إن الحظ واقعة نادرة، في حين أن الوقائع الناجمة عن علل محددة هي الوقائع المتواترة الحدوث دوماً او في معظم الاحيان. والعفوية هي من طبيعة واحدة والحظ، بيد ان ميدانها اوسع؛ فنسبتها الى الغائية الطبيعية كنسبة الحظ الى الغايات القصدية للارادة؛ فإن سقط مَنْصَب وجاء سقوطه بحيث يصلح استخدامه كمقعد،قلنا ان سقوطه كان عفواً . من الخطأ الجسيم إذن إنكار هذه العلل، ومن الخطأ الجسيم ايضاً اعتبارها عللاً اولى، سابقة على العقل والطبيعة.

اخيراً، إن الارتباط بين الصورة والهيولى يستتبع فكرة ارسطو عن الحركة . ولا يجوز أن يغيب عنا ان كلمة الحركة عنده تشير الى تغير في اوضاع موجودات بعينها، اي انتقالها من حال الى حال. فالحركة المكانية، مثلاً، ليست اطلاقاً اجتيازاً لمكان معين في زمان معين، وهو تعريف يوجب ان تكون كل حركة على علاقة محددة بحركة اخرى، وانما هي حركة الكائن الحي، من قفز او مشي أو زحف او طيران، او حركة الحجر، وهي حركة نحو مركز العالم، او حركة الجرم السماوي،

وهي حركة دائرية[٨٣] : فهذه كلها حركات مختلفة كيفاً (لأنها تابعة لجواهر مختلفة )، لا مختلفة كماً فحسب ؛وهي منوطة الى حد كبير بطبيعة الموضوع الذي هي عائدة اليه. ولكن هناك انواعاً اخرى من تغيرات الاحوال غير الحركة المكانية: فهناك التغير الكيفي او الاستحالة كتغير لون الجلد في حال الانفعال أو المرض؛ والتغير الكمي، اي الزيادة والنقصان، كما على سبيل المثال حينما ينمو الطفل ويكبر الى ان تصير له قامة الرجل، او كما حينما ينحف المريض من جراء معاناته من مرض الهزال .

كل حركة محدودة اذن ما بين وضع أولي ووضع نهائي[٨٤] يتأدى الى السكون متى ما افصحت الامكانات المحتواة في الوضع الاولي عن طاقاتها كلها أو عن جزء منها . ومن هنا كانت الصيغة المشهورة: «الحركة هي فعل الممكن بما هو ممكن»[٨٥] .فالطفل يكبر لا من حيث هو كائن حي له مثل تلك القامة، وانما يكبر بوصفه طفلاً، اي من حيث انه يملك امكانية بلوغ قامة الرجل الراشد ؛فإذا ما تحققت هذه الامكانية، وقفت الحركة. ليس للحركة اذن من معنى إلا من خلال علاقة الصورة بالهيولى ،ولما هو بالفعل بما هو بالقوة .

تُحدد الحركة بصفة عامة بالإحالة الى الوضع النهائي الذي تنزع إليه؛ فالاسوداد هو الاستحالة التي تنزع نحو السواد ؛لكن لا يجوز أن يغيب عنا ان الحركة تنطلق من وضع أولي هو نقيض الوضع النهائي، او متوسط بين هذا الوضع ونقيضه[٨٦] . فلئن اسودَّ شيء من الاشياء، فلأنه كان في الاصل ابيض، أو على اية حال رمادياً؛ ولئن كبر،

---

(٨٣) سير الحيوان ، الفصل ٣ ، الاستهلال .
(٨٤) السماع الطبيعي ، ك ٥ ، ف ١ ، ٢٢٤ ب ، ٣٥ .
(٨٥) السماع الطبيعي ، ك ٣ ، ف ١ ، ٢٠١ أ ، ٢٧ ـ ٢٩ .
(٨٦) السماع الطبيعي ، ك ٣ ، ف ٢ ، ٢٠١ ب ، ٢٢ .

فلأنه كان صغيراً ؛ ولئن وقع حجر الى الاسفل، فلأنه كان في الاعلى. وعليه، تحدث كل حركة بين ضدين : من الاعلى الى الاسفل، من الابيض الى الاسود، وذلك لأنها لا تزيد على ان تحل ضداً محل ضده، وبما ان الوضع الاولي والوضع النهائي هما من الاضداد، فإنهما لزوماً من جنس واحد، فلا حركة إلا من لون الى لون ، او من مكان الى مكان. وعلى هذا،إن الاجناس العليا للحركة ستتعدد بقدر ما تتعدد أجناس الوجود التي تحتمل الاضداد ؛ والحال ان ذلك لا ينطبق من بين المقولات إلا على ثلاث: وهي مقولات الكيف والكم والمكان ؛ ومن هنا كانت أجناس الحركة الثلاثة حصراً : الاستحالة، الزيادة والنقصان ، الحركة المكانية ؛ وهذه الاجناس الثلاثة من الحركة غير قابلة للإرجاع الى جنس مشترك مثلها في ذلك مثل أجناس الوجود التي هي مشتقة منها[٨٧] . ففي كل جنس من هذه الأجناس يكون منطلق الحركة عدم ملك صفة بعينها ويكون منتهاها ملك هذه الصفة ؛ فالحركة تتقدم من اللاأبيض الى الابيض، من اللاموسيقار الى الموسيقار. ثم ان الملك وعدمه لا بد أن يعودا الى موضوع لا يتغير في اثناء السيرورة، كالانسان مثلاً (السماع الطبيعي ، ك ١، ف ٧ ) .

الى هذه الاجناس الثلاثة كان ارسطو أضاف في أول الامر جنساً رابعاً لم يعتم ان استبعده لاحقاً[٨٨] ؛ انه الكون والفساد، اي تولد جوهر من الجواهر وموته ؛ فهذا الانتقال من اللاوجود الى الوجود ومن الوجود الى اللاوجود لا يجوز ان يسمى حركة ، أولاً لانه «ليس لأي جوهر ضد» ،وثانياً لأن هذا الانتقال مباغت ، فظ، وغير متصل. وارجع الظن ان التولد تسبقه حركات من انواع شتى تعدُّل الهيولى وتهيئها

---

(٨٧) المصدر نفسه ، ك١ ، ٢٠٠ ب ، ٣٢ ـ ٢٠١ أ ، ٩ .

(٨٨) قارن مع السماع الطبيعي ، ك ٣ ، ف ١ ، ٢٠٠ ب ٣٢ وك ٥ ، ف ١ ، ٢٢٥ أ ٣٤ .

لوضع استقبال الصورة؛ وذلك هو قوام العمل التمهيدي الذي يقوم به النحات ؛ بل ان المهمة الاولى لرجل العلم هي دراسة هذه التحولات ؛ فكتاب في توالد الحيوان، مثلاً، يدرس قبل كل شيء تحولات البزرة التي ستجعلها قابلة لتلقي الصورة ؛ لكن لا يجوز الخلط بين هذه السلسلة من التبدلات ، التي هي عبارة عن حركات حقيقية، وبين التولد ذاته ، وهو يطابق الوضع النهائي الذي تتأدى اليه هذه الحركات المتجهة نحوه والذي يحدث في لحظة غير قابلة للقسمة .

لا يعسر كشف مقاصد نظرية الحركة هذه متى ما اخذنا في اعتبارنا التطور السابق للفلسفة اليونانية: فالحركة كانت بالتعريف هي الفيض، اللامحدد، اللامحدود، ذلك العنصر المستعصي على التعقل التصوري الذي كان الافلاطونيون يسمونه السوى او المختلف[٨٩] هذا الفيض الكلي الذي يولِّد ويجرف أشكالاً وصوراً هي أبداً في تبدل وتقلب يجعل كل علم وكل معرفة بحكم المستحيل ؛ فلا يعود من مخرج غير «الهرب من هذه الدنيا»[٩٠] وطلب العلم في عالم متعال . على أن ارسطو أحل محل هذه الصورة التي تعتبر الموجودات بالقوة ماهيات مطلقة، تصوره الخاص، ومؤداه أن الموجود بالقوة مضاف الى الموجود بالفعل. لا وجود اذن لفيض كلي، وانما هناك فقط مجموعة من الحركات، كل حركة منها محدودة بدقة بوضع أولي ووضع نهائي. ولا وجود لفيض من الصور الجوهرية ؛ فالصورة الجوهرية التي وجهت، بصفتها علة غائية، سلسلة التبدلات التي حملت الهيولى على استقبال هذه الصورة عينها، تبقى ثابتة هي هي :والعلم، بمفاهيمه الثابتة ، ينفذ الى صميم الاشياء المتحركة ذاتها .

لكن تبقى كل حركة تتصف بجملة من خصائص مشتركة تدخل

---

(٨٩) السماع الطبيعي ، ك ٣ ، ف ٢ ، الاستهلال .

(٩٠) افلاطون : ثياتيتوس ، ١٧٦ أ

جميعها في باب اللاتناهي وهي: الاتصال، والوجود في زمان وفي مكان، وربما حتى في الخلاء. افلا تعني هذه الضروب من الاوساط المتصلة، من زمان ومكان وخلاء، ان ثمة لاموجودات مطلقة، لامبالية بالصورة وغير واقعة تحت هيمنتها؟ على هذا النحو تنطرح حقاً المشكلة: كيف السبيل الى إضافة هذه الاوساط ، التي تطالب لنفسها بالاستقلال،الى الصورة او الى الماهية ؟ أو كذلك: كيف السبيل الى الرجوع القهقرى من نظرية رياضية في المكان والزمان، كانت قد بدأت ترى النور، الى نظرية فيزيقية في المحل والمدة، تربط بماهية الموجود محله ومدته، مثلما يرتبط به لونه وشكله، وترى في فكرة المحل لا حدساً بوسط كلي وحيادي، بل تصوراً عاماً يتولد من مقارنة المواضع التي تشغلها الاجسام ؟

كانت ميتافيزيقا الجوهر تواجه، فيما يتصل بتصور اللامتناهي والمكان والخلاء والزمان والمتصل، سيلاً من الاعتراضات: فقد كان هناك أولاً التصور الايوني القديم عن ذلك اللامتناهي في الكبر الذي تستطيع اكوان وعوالم لا تقع تحت حصر، وابداً متجددة، أن تقبس منه بغير ما نهاية مادة تجددها ؛ وكانت هنالك بعد ذلك الفكرة الافلاطونية الاكثر رهافة عن اللامتناهي، اي تلك الفكرة التي كانت ترى في ثنائية الكبير والصغير اللامحدودة مطلقاً مستقلاً يتراكب مع الواحد ليؤلف الماهيات ؛ وكانت هناك ايضاً فكرة تمت بصلة قربى وثيقة الى فكرة افلاطون عن مكان أو محل مستقل عن الماهيات الازلية الخالدة ولا يمكن ان تظهر فيه سوى صور هذه الماهيات ؛ وكانت هناك نظرية ديموقريطس التي تعزو الى الخلاء وجوداً واقعياً مستقلاً ، فيغدو من ثم اشبه بمسخ له جوهر بدون ماهية ؛ وكانت هناك أيضا النظرية الافلاطونية عن الزمان بوصفه صورة للابدية وكان مؤادها النفي القسري

للجوهرية الحقيقية لجميع الاشياء الزمنية ؛ وكانت هناك نظرية في الاتصالية تتادى الى اعتبار الكون كله حركة واحدة وحيدة، تلكم هي جملة النظريات التي بدت لأرسطو متنافية وتصوره عن الجوهر[٩١] . ومن ثم لم يكن بيت القصيد في نظره ان يدرس هذه التصورات بذاتها بقدر ما كان إعادة صياغتها بحيث يوفق بينها وبين نظريته في الوجود، أو ينفيها اذا ثبتت استحالة التوفيق .

على هذا النحو لا يتقدم ارسطو الا بحجة يتيمة ضد الاطروحة الافلاطونية عن اللامتناهي باعتباره وجوداً مفارقاً ومطلقاً، وهي ان كل وجود من هذا القبيل هو جوهر ، وانه بالتالي مفرد على حين ان اللامتناهي لا يمكن إلا ان يكون قابلاً للقسمة[٩٢]. هكذا يعود اللامتناهي فيصير مجرد محمول لجوهر. فكيف وبأي معنى يمكن ان يكون محمولاً للجوهر، دون ان تتأذى من جراء ذلك وحدته وعدم قابليته للقسمة: ذلكم هو السؤال الذي يتحكم بالنظرية برمتها . فمن غير الممكن بادىء ذي بدء أن يوجد جسم محسوس لامتناهي الكبر ؛ذلك ان الجسم هو بالفعل، وبالتعريف، ما هو محدود بأسطح؛ ومن المستحيل اصلاً ان يكون لهذا الجسم اي بنية فيزيقية يمكن تخيلها ؛ فلو كان مركباً، لما كان مركباً إلا من عناصر هي نفسها لامتناهية ؛ إذ لو فرضنا ان احد العناصر متناهٍ لاستغرقته بالضرورة في هذه الحال العناصر اللامتناهية التي تستمد من مقدارها اللامتناهي قوة هي بدورها لامتناهية ؛عناصر الجسم المفترض هي جميعها اذن لامتناهية ؛لكن كل عنصر منها يحتل في هذا الحال المكان كله وتكون جميعها متنافذة ، وهذا خلف . بيد أن هذا الجسم لا يمكن ايضاً ان يكون بسيطاً ، لانه لو كان بسيطاً لما عاد

---

(٩١) انظر على الاخص السماع الطبيعي . ك ٦ ، ف ١٠ .
(٩٢) السماع الطبيعي . ك ٣ . ف ٥ ، الاستهلال .

للتغير وجود، إذ لا يكون التغير الا بين الاضداد. وليس في الامكان ايضـا ان نقول انه متجانس ،لأن هذا التجانس الكامل يلغي التمييز بين الامكنة ، بين الاعلى والاسفل، وبالتالي يلغي الحركات المكانية الطبيعية التي لا سبب آخر لها، كما سنرى، سوى نزوع الجسم الى استرجاع محله الخاص به ؛ كما ليس في الامكان ان نقول انه متنافر، لأن العناصر التي يتألف منها، كما رأينا، لا بد أن تكون كلها لامتناهية، وبالتالي ان تحتل المحال كلها ؛ والحال ان العناصر لا يمكن ان تكون متنافرة الا اذا كان لكل عنصر منها محله الخاص[٩٣] .

لا وجود اذن لجسم لامتناهي الكبر . هل هذا معناه ان في مستطاعنا نفي اللاتناهي ؟ لن نستطيع ذلك دون أن نقع في الخلف؛ فالزمان يمتد الى ما لانهاية في الماضي وفي المستقبل ؛ وسلسلة الاعداد لا محدودة (اللامتناهي بالجمع ) ، والمقدار الهندسي قابل للقسمة الى ما لا نهاية (اللامتناهي بالطرح ) . لكن ما مؤدى قابلية القسمة ؟ مؤداها في الحالة الاخيرة، مثلاً،انه في مستطاعنا دوماً، اذا ما أخذنا نصف مقدار أن نأخذ نصف هذا النصف ؛ فكل مقدار نأخذه هو على الدوام مقدار متناه، ولكنه في كل مرة مختلف. وكذلك الحال في لاتناهي الزمن وسلسلة الاعداد ؛ فليس مؤدى هذا اللاتناهي الوصول فعلاً الى عدد لامتناه ، وانما الاقتدار دوماً على أخذ عدد اكبر من ذاك الذي تم التوقف عنده ؛ واللامتناهي بالجمع هو بمعنى من المعاني مطابق للامتناهي بالطرح ، لأن مؤداه في كلتا الحالين الاقتدار دوماً على أخذ مقدار من خارج المقدار الذي أُخذ في السابق .وبدلاً من ان يكون اللامتناهي، كما قيل ، هو ما لا وجود لشيء خارجه ، فإنه هو ما يوجد دوماً شيء ما خارجه . وهذا يعدل القول إن اللامتناهي ليس بالفعل ،

---

(٩٣) السماع الطبيعي ، ك ٣ ، ف ٥ ، ٢٠٥ أ ، ٨ .

وانما بالقوة . هـكذا يحرر ارسطو الفلسفة من التخييل القبسقراطي عن الحاوي اللامتناهي الذي يُزعم انه المصدر المتجدد الشباب ابداً للاكوان والعوالم : فاللامتناهي واللامحدود حدان مضافان الى المتناهي والمكتمل، وفيهما يجدان مادتهما، وقياساً اليهما يأخذان معنى ؛وآية ذلك انه «من الخلف ومن المستحيل ان يكون ما لا يُعرف وما لا حدود له هو الذي يحوي ويعرِّف» (**السماع الطبيعي** ، اك ٣ ، ف ٦ ) .

لكن بأي ثمن كان هذا التحرير ؟ ثم الن يستتبع نفياً قسرياً للخصوبة اللامحدودة للصيرورة ؟ والحال ان هذا بالضبط ما لا يريده ارسطو: فالصيرورة ، في عالمه المحدود، المنسوج من جواهر محددة، لا ينضب لها معين ، وليس لها لا بداية ولا نهاية . وشيء كهذا غير ممكن إلا اذا «كان فسادُ موجودٍ كوناً لموجود آخر ». وان تكن الصيرورة تمضي، بمعنى من المعاني، من اللاوجود الى الوجود ومن الوجود الى اللاوجود، فإنها تمضي دوماً بمعنى ادق من الوجود الى الوجود ؛ فالعنصر لا يبيد إلا اذا تولد عنه عنصر آخر ؛والصيرورة تجد في ذاتها، لا في المتناهي، منابع تجددها الدائم (ك ٣ ،ف ٨ المفتتح ) .

لقد وضعت نظرية المحل LE LIEU (ك٤، ف ١ ـ ٥ ) هـي ايضاً لحماية الميتافيزيقا الجوهرية الجديدة. فقد ادرك ارسطو ببعد نظر ان مشكلة المحل ما كانت لتنطرح عليه لو لم تكن هناك حركة مكانية، اي لو لم يكن هناك تغير في المحل ؛ ففي هذه الحال كان المحل سيكون محمولاً للجسم، مثله مثل اللون . ولكن المحل يحدث فيه تغير ، «فحيثما كان هناك هواء، هناك الآن ماء ». فما هذا المحمول الفريد الذي لا يحمله الهواء معه بل يتركه للماء، فيبدو وكأنه يؤلف جوهراً دائماً ؟ فلو جعلنا منه ، نظير ما تفعل محاورة **تيماوس**، قابلاً جيادياً للاشياء، لكان هذا معناه القول بجوهرية يحيط بهاالالتباس ؛ ولو جعلنا منه المكان الداخلي المملوء بالجسم وماهينا بينه وبين ابعاد الجسم،

لكان هذا معناه القول إنه يتحرك مع الجسم، وهذا خلف . والمشكلة الظاهرية التناقض التي تنطرح هنا هي ربط المحل بالجسم ، بحيث يُجعل من المحل محمولاً، مع الابقاء عليه مفارقاً. فان اخذنا جسماً جاز لنا ان نعتبر أن السطح العائد اليه هو على تماس مباشر من جميع نقاطه بالسطح الحاد له والعائد الى وسطه ؛هذا السطح الحاد، الاشبه بوعاء مثالي يحتوي الجسم، هو محل الجسم: وهكذا يكون محل كرة من الكرات السماوية هو السطح الباطني للكرة الاكبر منها والحاوية لها. محل الجسم ، وعلى الاقل محله الخاص، هو اذن «طرف الجسم الحاوي له ». ويلزم عن ذلك ان «المحل يوجد في آن واحد والشيء؛ إذ ان الحدود تكون مع المحدود »[٩٤] ؛ لكن المحل لا يعود الى الشيء المحتوى فيه، وانما الى الشيء الذي يحوي هذا الشيء: فإن يكن المحل ثابتاً، وان تكن الاشياء تغير محلها، فذلك لأنه توجد أشياء هي حاويات ثابتة ؛والمحل ليس بحال من الاحوال مفارقاً ، بل هو تابع لماهيات جوهرية ؛وبذلك يكون كل خطر على الميتافيزيقا قد نُحِّي .

ولا يخلو من خطر ايضاً مفهوم الخلاء، ولا سيما ان الذريين كانوا يعتبرونه ضرورياً لا غنى عنه للفيزيقا، ويضعون دارس الفيزيقا أمام الاحراج التالي:فإما أن يسلم بالفراغ وإمـا ان ينفي ظاهرات جلية بيِّنة نظير الحركة أو التكاثف والتخلخل،لا يمكن ان تحدث في الملاء.وهنا لا يقنع ارسطو بان يرد؛ بل يهاجم ؛ينتقل الى موقع اخصامه ويثبت ان البنية الفيزيقية للاشيـاء، وهي بنية معـروفة منـا، تتنافى ووجـود الخلاء[٩٥] . فنحن لا نعرف بادىء ذي بدء سوى الحركات المكانية الموجهة، أي الحركات الطبيعية التي هي حركات الاجسام نحو محلها

---

(٩٤) السماع الطبيعي ، ك ٤ ، ف ٤ ، ٢١٢ أ ، ٢٩ .

(٩٥) السماع الطبيعي ، ك ٤ ، من ف ٦ الى ف ٩ .

الخاص، نحو الاسفل أو الاعلى، تبعاً لكون الجسم ثقيلاً او خفيفاً، وهي تتوقف متى ما تم بلوغ هذا المحل، او كذلك الحركات العنيفة التي تخرج الجسم من محله الخاص وتتوقف متى ما توقفت العلة المحرِّكة عن الفعل ؛ وهذه الحركات محدودة وجوباً بين وضع اولي ووضع نهائي. والحال أن لا شيء من هذا القبيل في الخلاء، إذ لا وجود فيه لا لأعلى ولا لأسفل ؛ وعليه لا موجب البتة لا لتوقف المتحرِّك في الخلاء عن الحركة عند اي نقطة كانت، ولا لمواصلته الحركة الى ما لا نهاية. وربما كان من المفيد ان نلاحظ ان هذه النتيجة، التي هي في نظر أرسطو ضرب من الخلف، هي في الوقت نفسه منطوق فظ لمبدأ العطالة الذي اطاح بدوره بالعلم الارسطوطاليسي ؛ فالإقرار بصحة هذا المبدأ يلزم عنه جواز النظر الى المتحرِّك بمعزل عن خواصه الفيزيقية ؛ والحال ان هذا خلف عند ارسطو الذي يرى في الحركة مظهراً او نتيجة لهذه الخواص ؛ فالجسم في الخلاء سيكون على هذا الاساس جسماً بلا خاصية فيزيقية ولن تكون حركته الا عشوائية واعتباطية. وثمة خلف اكبر بعد، وهو الادعاء بأن المتحرك، الذي يتحرك في الخلاء، لا بد ان يكون محرِّكاً بسرعة لامتناهية. فعند المحدثين ان قوة معلومة اذا دفعت في لحظة معينة كتلة معلومة ناظرتها سرعة معلومة ؛ فاذا تغيرت هذه السرعة فهذا معناه ان قوى أخرى قد فعلت في المتحرك، وعلى سبيل المثال قوى المقاومة الصادرة عن الوسط. غير ان ارسطو لا يصل الى مثل هذه الدقة في علم القوى( الميكانيكا ) : فجوهر القوة عنده الظهور على مقاومة؛ ومن هذا القبيل، مثلاً، قوة القاطر الذي يسحب مركباً؛ فالسرعة لا تتناسب اطلاقاً والقوة لأن التجربة تدل على ان المركب، الثابت في باديء الأمر، لا يشرع على حين بغتة بالتحرك الا مقابل مقدار معين من الجهد؛ ثم إن الجهد، إذ يفعل فعله، لا يمد المركب بأية سرعة ، لأن المركب يتوقف حالما يتوقف الجهد؛ المتحرك لا يواصل

الحركة اذن إلا في حال تجديد القوة المبذولة : وتكون السرعة عندئذ منوطة بالمقاومة المطلوب تذليلها؛ فإن فرضنا ان المقاومة تضاءلت، زادت السرعة ،وان فرضنا انها انعدمت صارت السرعة لامتناهية. وما قيل عن السحب يمكن أن يقال عن الدفع: فالجسم الذي يبذل جهداً ليجتاز وسطاً تتزايد سرعته طرداً مع تناقص مقاومة الاوساط التي يجتازها؛ فإن انعدمت هذه المقاومة، غدت السرعة لامتناهية؛ والحال أن هذه بالضبط حال الخلاء .

تبقى بعدئذ الصعوبات التي يحتج بها انصار الخلاء؛ ففيما يتصل بالحركة كان أنصار الملاء يتدبرون لانفسهم مخرجاً عن طريق نظرية الحركات الحلقية التي سبق لأفلاطون الاشارة اليها : فكل متحرك يندرج في عداد دائرة من متحركات اخرى، وجميع اجزاء الدائرة تنتقل في آن معاً، وهذا ممكن بدون خلاء؛ اما فيما يتصل بالتكاثف والتخلخل فكانوا يسلمون بأن كل زيادة في الحجم نتيجة لتحول الهواء الى ماء، مثلاً، يقابلها تناقص مكافىء عندما ينقلب الهواء الى ماء، وهذا معناه ان الحجم الاجمالي للكون يبقى واحداً .

ان يكن الزمان في جوهره تعاقباً للنهار والليل، وبوجه عام للاطوار والآماد، فإنه مرتبط بالحركات النظامية للسماء، ويولد كما قال افلاطون مع السماء[٩٦] ؛ وكان هذا القول يرسي الاسس لتصور واضح عن الزمان وينحي جانباً في الوقت نفسه الصورة النشكونية القديمة والمبهمة عن زمان ابتدائي سابق على الكون. وبصدد هذه النقطة الاخيرة يتفق ارسطو بطبيعة الحال مع افلاطون؛ اما بصدد النقطة الاولى فهو يسلم بلا ريب بأن الزمان مرتبط بالحركة، وبأنه شيء من خواص الحركة ؛وبرهانه على ذلك اننا عندما لا نعود نشعر بالتغير، كما

---

(٩٦) السماع الطبيعي ، ك ٤ ، ف ١٠ ـ ١٤ .

في حالة النوم مثلاً وفي الاحوال التي لاتتغير فيها النفس، لا نعود نشعر ايضاً بالزمان ؛ بيد ان افلاطون جانب الصواب اذ اعتقد ان الزمان منوط بحركة السماء وحدها. أما مساهاة الزمان باليوم، بمضاعفاته ومقسّماته ، فتعني الخلط بين الزمان ووحدة القياس التي نقيسه بها ؛ تعني اننا نجعل من الزمان عدداً عادّاً، العدد الذي به نعدّ الزمان، وهو عدد يرتبط فعلاً بالحركات السماوية. لكن الزمان هو في الواقع الشيء الذي نعده ، العدد المعدود، وهو كائن في كل حركة، كائنة ما كانت ؛ ذلك ان لكل حركة مدتها، وكأنها محمول يعود اليها ؛ انه «عدد الحركة بحسب المتقدم والمتأخر» ؛ أي ما نستطيع، في آن محدد ،هو الآن الحاضر الذي هو نهاية الماضي وبداية المستقبل ، ان نعده متقدماً ومتأخراً، أو سابقاً ولاحقاً . ونحن نعده بواسطة دورات الافلاك السماوية ،مثلما نعد طول الشيء بالذراع، دون ان يعني ذلك ان الطول لا يعود الى الشيء ذاته .

في هذا الاتجاه تصب جهود أرسطو بغية تحويل مفاهيم الحركة واللامتناهي والمكان والزمان: فهو إذ أبى أن يتصورها مفارقة للجوهر نبذ كل روح الطبيعيين القدامى ودشن حركة فكرية ستتضح لنا لاحقاً مزالقها ومخاطرها .

( ٨ )

## علم الطبيعة والفلك : الكون

بهذه الروح نفسها اعاد ارسطو النظر في صورة الكون كما اخذها عن الفلكيين المهندسين من القرن الخامس والقرن السادس .

وحتى نفهم موقف أرسطو ينبغي ان نأخذ في اعتبارنا التفارق

الذي كان قائماً بين التصور الرياضي للكون كما ابتدعه الفلكيون وبين تصور الطبيعيين. فقد كان الخلاف تاماً: فمن جهة اولى سماء طبيعتها من طبيعة الاجرام السماوية، ومنخرطة مثلها في صيرورة متواصلة من الكون والفساد ؛ حركة ابدية واحدة لا يعدو الوضع الراهن للكون ان يكون مظهراً من مظاهرها ؛ نزوع الى حركية كونية لا تترك شيئاً يدوم سوى الحركة ذاتها ؛ ومن الجهة الثانية كانت فلكيات افلاطون وأودوكسيس تحل محل السماء المحسوسة سماء ذات بنية هندسية دائمة، مركبة من دوائر أو كرويات متحدة المركز تتحرك كل منها بحركة منتظمة مطردة ؛ وكانت تؤكد وجود حركات متمايزة وغير قابلة للارجاع الى غيرها، وذلك لأن النظام لن يقيض له نجاح الا اذا كانت كل دائرة من الدائرة محرَّكة بحركة خاصة، مستقلة عن حركة سائر الدوائر ؛ وكانت تسلط الضوء اخيراً على التعارض بين المعقولية شبه الكاملة للاشياء السماوية وبين التغيرات المتواصلة للاشياء الواقعة ما دون فلك القمر .

بيد ان الفلكيات الجديدة لا تتبدى لدى افلاطون على انها مجرد فرضية؛ فهي ترمي بالفعل إلى أن تحيي وتبرر عقلانياً فكرة دينية سحيقة القدم، لم تكن الفيزيقا الا نفياً لها ، وإليها كان آخر ممثلي الايونيين في القرن السادس يسددون سهامهم ؛ تلك هي فكرة تعارض ذي قيمة دينية بين السماء والارض، على اعتبار ان السماء حاوية للموجودات الالهية وهي نفسها من طبيعة إلهية. لقد دمجت الفلكيات إذن بها كل حرارة الايمان الديني، وعلى أساسها شاد افلاطون، في القوانين ، صرح الديانة التي فرضها على المواطنين . وبالفعل، ان النفس، او الحركة التي تتحرك من تلقاء نفسها، والتي اليها تعود المبادأة في سائر الحركات الاخرى، هي في نظره فرض ضروري للنظام الجديد للكون ؛ فالنفس هي التي تسوس، بحركاتها الخاصة التي يقال

لها الارادة والفحص والتفكر، كل ما في السماء وعلى الارض من أشياء(٩٧) .

يسير ارسطو في ركاب هذا التيار الفكري، لكن بعد ان يجري فيه تعديلاً وتحويراً : فهو يقبل بفلكيات اودوكسيس، لكنه يبحث في أسبابها ؛ ويقبل بالاتحاد الوثيق بين علم الفلك والثيولوجيا، ويؤسس ثيولوجيا فلكية بكل ما في الكلمة من معنى؛ لكنه يحل محل الحركة التي تتحرك من تلقاء نفسها، اي النفس ،محرِّكاً ثابتاً، من طبيعة العقل .

لننظر في النقطة الاولى :فأرسطو يسعى الى بيان الاسباب الفيزيقية للطابع الاولي للحركة الدائرية، اي الحركة المنتظمة المطردة للجرم السماوي بحسب الدائرة الكبرى للكرة. ففي هذه الحركة وحدها يتوفر الشرط الذي يطلبه الطبيعيون عبثاً في الحركات الاخرى، أقصد الدوام . وقد جانب الطبيعيون الصواب حينما عزوا هذا الدوام الى حركة استحالة كيفية، لأن حركات من هذا القبيل لها ،كما رأينا ، وضع أولي ووضع نهائي، إذ هي تمضي من ضد الى ضده، وعلى سبيل المثال من الحار الى البارد . زد على ذلك ان هذه الحركات لاحقة لزوماً على الحركة المكانية او النقلة ؛وبالفعل، لا تكون استحالة إلا عندما يقع جامد تحت تأثير عامل ؛ فالطعام، مثلاً، يتحول الى لحم عن طريق التمثل وتحت تأثير الكائن الحي ؛ لكن كيما يحدث هذا التأثير ينبغي أولاً ان يوضع الجامد، بفعل حركة مكانية، على تماس بالعامل. ومن جهة اخرى ،فإن قدرة موجود من الموجودات على إتيان حركة مكانية هي لديه علامة الكمال: فتفوق الحيوان على النبات يكمن تحديداً في هذه القدرة التي لا تؤتى له إلا متى ما اكتمل نموه وتكوينه ؛ والحال أن الكامل سابق وجوباً على الناقص. لكن ليس في مقدور الحركات المكانية

(٩٧) القوانين ، ك ٥ ، ٨٩٣ ج - ٨٩٦ أ .

ان تكون كلها متصلة. فهذه الحركات هي، بالفعل، على ضربين: الحركات المستقيمة، وطرازها حركة الثقل الذي ينزل او حركة النار التي تصعد، والحركات الدائرية. والحال ان الحركات المستقيمة لا يمكن ان تكون متصلة : فنظراً الى ان الكون ليس لامتناهياً ،فانها تحدث وجوباً بين وضع أولي ووضع نهائي، مناقضين واحدهما للآخر، بين اعلى واسفل ،يمين ويسار، أمام وخلف . فهل سيعترض معترض بالقول انه من الممكن ان نتصور متحركاً يتحرك بلا توقف من الاعلى الى الاسفل،ثم من الاسفل الى الاعلى،وهكذا الى ما لا نهاية؟لكن هذه الحركة ليست بادىء ذي بدء حركة واحدة وحيدة؛ فبما ان الحركة الى الاعلى معاكسة للحركة الى الاسفل ،فانها تتتألف من كثرة من الحركات تساوي في العدد تغيرات الاتجاه ؛ زد على ذلك انها ليست حركة بلا توقف؛ بل يكون في الواقع توقف كلما بدَّل متحرك اتجاهه، لأنه ليس في مستطاعنا ان نتصور، مثلاً، أن الآن النهائي لحركة نحو الاعلى هو عينه الآن الأولي للحركة نحو الاسفل .

والامر ليس بالمثل على الاطلاق بالنسبة الى الحركة الدائرية الوحيدة الاتجاه، فنقطتها الاولية هي أيضاً نقطتها النهائية التي صوبها تتجه؛ او لنقل بالاحرى ان كل نقطة من نقاط مسارها يمكن لنا على مرادنا ان نعدها بداية او نهاية او وسطاً: فهي الحركة الوحيدة التي تكون في كل لحظة وآن كل ما يمكنها ان تكونه. ومن هنا يخلص ارسطو الى هذه النتيجة التي قد يكون لها وقع مستغرب للغاية في آذان المحدثين: ان الحركة الدائرية هي الحركة الوحيدة التي هي في آن معاً «بسيطة وكاملة»، لأنه ان يكن للحركة المستقيمة اتجاه بسيط، نحو الاسفل مثلاً، فإنها لا تكون كاملة، وذلك بما انها تتناف والحركة في الاتجاه المعاكس ؛ وان تكن كاملة، فلن تعود في هذه الحال بسيطة، لأن

المتحرك يتعين عليه أن يسلك على التوالى اتجاهات مختلفة[٩٨].

.. ان هذه الكينيماطيقا[٩٩]، التي سيشق جداً على الفكر الحديث لاحقاً ان ينعتق من إسارها، ترسي جذرها الاول في تصور الحركة: فارسطو يعرِّف الحركة لا بما تكون عليه في كل آن متعاقب، بل بما تحققه بالإجمال في الموجود الذي هو مقرها: فالحركة المستقيمة الى الاعلى، مثلاً، وهي الحركة الطبيعية للخفيف، هي الحركة التي تحقق بها النار، اذ ترتد نحو محلها الاصلي، ماهيتها بتمامها. فما الحركة بشبه جوهر كما كان يدعي بروتاغوراس: وانما هي محمول للجوهر، وعندما تكون طبيعية او طوعية فلا بد أن يكون سببها كامناً في الجوهر ذاته: فكما ان حركة العدَّاء في الملعب يكمن سببها في رغبته في الفوز بالجائزة، كذلك فان سبب حركة النار يكمن في طبيعة النار التي يقع محلها الطبيعي في المناطق المرتفعة. وهكذا يكمن اصل الحركة الدائرية في طبيعة جوهر السماء، تلك الماهية الخامسة، المختلفة عن العناصر الاربعة، والتي تتمثل خاصيتها الاساسية بقدرتها على التحرك بحركة منتظمة. تنبع بساطة الحركة الدائرية اذن لا من بساطة مَحْرَكها TRAJECTOIRE، بل من وحدة القصد الذي تشف عنه: فالبساطة تعني وحدة الغاية بغض النظر عن تعقيد الحركة منظوراً اليها في ذاتها.

بهذا المعنى اذن يمكن أن تكون الحركة الدائرية واحدة، بسيطة، متواصلة، فتحقق وحدها الحركة الدائمة التي كان يجدّ في طلبها الطبيعيون القدامى. والحال ان هذه الحركة الدائمة هي، من جهة

---

(٩٨) السماع الطبيعي، ك ٨، من ف ٧ الى ف ٩، وعلى الاخص ف ٨، ب ٩ و٩ المفتتح.

(٩٩) الكينيماطيقا: قسم من الميكانيكا يدرس حركات الاجسام بصرف النظر عن القوى المحركة لها. م.

اخرى ، ضرورية مطلق الضرورة :اذ لا وجود لزمان بدون حركة، على اعتبار ان الزمان هو عدد الحركة: والزمان لا بدء له، اي انه لا وجود لآن يمكننا القول عنه إنه الآن الاولي للحركة، إذ ان كل آن حاضر لا يكون له من وجود إلا بصفته حداً بين الماضي والحاضر . حركة السماء الدائرية اذن حركة دائمة وضرورية ،بلا بداية ولا نهاية؛ فبما انها ليست حركة بين اضداد، فلا يمكن ان يكون لها نقطة اولية. وعليه لا وجود لعلم في نشأة الكون؛ فليس ثمة أصل زمني لنظام الآثار العلوية؛ وتصورات عالم الفلك انقلبت حقيقة واقعة ؛وعلم الفلك الرياضي، المبني على المشاهدة والتحليل، يتحول الى فيزيقا وثوقية(١٠٠) .

بهذه الفيزيقا السماوية ترتبط الثيولوجيا بعرى لا تنفصم . فجوهر السماء ذو مقدرة على التحرك بحركة دائرية: وهذه المقدرة هي هيولاه التي هي الهيولى المحلية أو المكانية، اي مجرد امكانية تغيير المحل، بدون استحالة او تغيير من اي نوع آخر(١٠١) . لكن هذه الامكانية ، التي يتعين عليها كما رأينا ان تتحقق أبداً ، من ذا الذي ينتقل بها الى الفعل ؟ من محركها ؟

( ٩ )

## الالهيات

أخذ أرسطو عن افلاطون فكرة التضاد بين حركات تبدو عفوية ، كحركة النار التي تصعد والحجر الذي يسقط ، وحركة الكائن الحي

---

(١٠٠) بصدد المساهمة الشخصية لأرسطو في علم فلك الكرويات وما ادخله عليه من تعديلات ، انظر **ما بعد الطبيعة** ، اللام ، ف ٨ .

(١٠١) **ما بعد الطبيعة** ، اللام ف ٨ ، ١٠٦٩ ، ب ٢٦ ؛ الهاء ، ف ١ ، ١٠٤٢ ، ب ٥ ـ ٦ .

الذي يتحرك ويتوقف بحسب رغبته، وأخيراً حركة السماء التي لا تكل،والحركات الناجمة عن دفع او سحب. والدعوى المشتركة بينهما هي القول بالطابع الأصلي والبدئي للنوع الأول من الحركات، وبالطابع المشتق للنوع الثاني. وبالفعل ، ان حركات النوع الثاني لا تُعقل إلا بالنسبة الى حركات النوع الاول ، لأن قوامها معارضتها ومعاكستها ، وعلى الاخص بتحريك الثقيل من الاجسام في اتجاه مخالف لاتجاهها العفوي نحو الاسفل ؛ وما الميكانيكا بحصر المعنى سوى فن بناء آلات من قبيل العتلة والقبان والزاوية لانتاج تلك الحركات العنيفة والمضادة للطبيعة برسم استعمال بني الانسان. ويترتب على ذلك انه من غير المعقول على الاطلاق، بل من تناقض المنطق البحث، صنيع الذريين ، عن تفسير ميكانيكي لحركات النوع الاول. والحق ان الحس العملي والتجربة رجحا كفة هذه الدعوى، وسيقفان لأمد مديد من الزمن حائلاً دون تطوير حدس ديموقريطس العبقري، مع ان ذلك لو حدث لتبددت معه هباء كل ثيولوجيا ارسطو.

ان لتلك الحركات الاولى اذن محركاً، وما هذا المحرك بجسم ولا فعله بميكانيكي ؛ وهذا المحرك هو عند الافلاطونيين النفس، اي الحركة التي تتحرك من تلقاء نفسها ؛ وافلاطونية القوانين وافلاطونية ابينوميس هما بمثابة بعث حقيقي للارواحية ؛ فهذه القوة التلقائية المتمثلة بالنفس لا توجد لدى الحيوان فحسب، بل تتغلغل في الكون بأسره وتسيره في ادق تفاصيله ، ابتداء بحركة السماوات وانتهاء بتحولات العناصر. وهذا الشواش يقابل من أرسطو بالاعتراض والاحتجاج ؛ فحيثما تبحث الافلاطونية عن وحدة واتصال، يجري هو تمييزاً ويقيم تراتباً هرمياً : فحركة العنصر الذي يؤوب الى محله الأصلي ، وحركة الكائن الحي ، وحركة السماوات ، لا ينتجها محركون من نوع واحد. فحركة الحجر الذي يسقط لا تمت بصلة الى

الحركة الحيوية ؛ فهي لا تبدأ ولا تنتهي من تلقاء نفسها: وانما تنجم عن ظرف خارجي، وبنتيجة حذف العائق الذي كان يحول بين الحجر وبين الاياب الى محله الاصلي :وتتوقف متى ما تم بلوغ هذا المحل[١٠٢]. وعلى العكس من ذلك، فان حركة الحيوان المكانية تنشأ عن تصور وعن رغبة ؛ وهي تمتثل لهذه الرغبة بقدر ما تسمح بذلك الشروط المكيانيكية للحركة والبنية العضوية للحيوان؛ وعلى هذا فإن الحيوان يمتلك في آن معاً، وبحسب مراده ، مقدرة المبادأة ومقدرة التوقف، بينما ما كان العنصر يملك لا ان يتحرك ولا ان يتوقف من تلقاء نفسه . واخيراً ، ان حركة السماء لا تقبل المقارنة مع حركة الحيوان .

ينتقد ارسطو، في مؤلف عُدَّ ، عن خطأ بلا ريب، منحولاً[١٠٣] ، المشابهة التي كان الفلاسفة عصرئذ يجهدون لاثبات وجودها بين الحركتين :فقد كان هؤلاء لاحظوا ان حركات الحيوان تفترض وجود أجزاء لامتحركة في داخل الحيوان، هي النقاط الثابتة (المفاصل ) التي يمكن ان تدور من حولها فصوص الهيكل العظمي، وتفترض علاوة على ذلك وجود سطح ثابت خارجي بالنسبة الى الحيوان، هو الارض التي يجد فيها نقطة ارتكاز له: كذلك فان القطبين هما النقطتان الثابتتان اللتان من حولهما تدور السماء، والارض التي من فوقها تجري السماء. وكان المضي بهذا التشبيه الى ابعد من المدى الذي يذهب اليه ارسطو من شأنه ان يتأدى الى الاستنتاج بان محرك السماء هو من طبيعة واحدة ومحرك الكائن الحي، اي من طبيعة النفس. بيد ان ارسطو يتفادى هذه النتيجة ببيانه ضعف وجه الشبه: اذ من الخطأ القول ان ثمة جزءاً لامتحركاً في فلك يدور : فما القطبان الا مجرد نقطتين

---

(١٠٢) السماع الطبيعي ، ك ٨ ، ف ٤

(١٠٣) في سير الحيوان ، الفصلان الثالث والرابع

رياضيتين بلا كنه فيزيقي: ثم اننا اذا ما ماثلنا صلة الارض بالسماء بصلة الارض بالحيوانات، توجب علينا ان نقول ان الارض تقع خارج الكون. خلافاً لافلاطون اذن، لا يرى ارسطو في السماء شيئاً يشبه من قريب او بعيد عضوية حية .

على هذا فإن المحرك الطبيعي للعنصر ومحرك الحيوان ومحرك السماوات من طبيعة مختلفة . بيد أن بين هذه المحركات صفة مشتركة ، وهي انها نفسها غير متحركة : فأرسطو يعارض بقوة الفكرة الافلاطونية القائلة إن مبدا الحركة يمكن أن يكون هو ايضاً حركة . فالمحرِّك،بما هو كذلك،لا يمكن اطلاقا أن يكون محرَّكاً:إذ أن المحرِّك يتقوم بالفعل على ما يتقوم عليه المتحرك بالقوة : فهو مثلاً الحار من حيث أنه يسخّن ؛ وهو العالِم من حيث أنه يعلّم : ولو كان المحرِّك محرَّكاً كما يشاء افلاطون ، لكان يتحتم عليه ان يكون في آن واحد ومن جهة واحدة عالماً وغير عالم ، حاراً وغير حار . ان يكن هناك اذن موجود يتحرك من تلقاء نفسه ، فما هو ببسيط ، بل يكون مزدوجاً بالضرورة الى محرِّك غير متحرك والى جزء محرَّك بهذا المحرِّك ( السماع الطبيعي ك ٨ ، ف ٥ ) .

ان كل صنف من صنوف الحركة الطبيعية والحيوية والسماوية يحيلنا الى صنف متميز من المحرِّكات اللامتحركة : الطبيعة ، النفس المتعقلة، محرك السماء. هناك اذن عدد كبير للغاية من أمثال هذه المحرِّكات ، يناظر ما في الكون من حركات متمايزة ، أو على الاقل من سلاسل متمايزة من المحركات المترابطة . وفكرة المحرِّك اللامتحرِّك تطابق في الواقع تمام المطابقة فكرة الصورة او الوجود بالفعل : فالمحرك هو الوجود بالفعل من حيث يكون التقى متحركاً قابلاً لأن ينتقل من القوة الى الفعل . ونمط العمل المحرّك هو عمل الطبيب الذي يشفي المريض ، أو عمل النحات الذي ينحت ، أي عمل ينظم الحركات

على نحو تغدو معه الهيولى قابلة لتلقي صورة موجودة بالفعل في المحرِّك ؛ فالعمل ناظم ومحرِّك في آن معاً . ولهذا تتوقف الحركة متى ما امتنع المحرِّك عن العمل ، نظير الجيش الذي تدب في صفوفه الفوضى متى ما أمسى بلا قيادة؛ وما من شيء يمكن أن يُبَثّ في المتحرك ثم أن يبقى مستمراً من تلقاء نفسه ؛ فالمتحرك لا يملك أبداً بما هو كذلك سوى القابلية لأن يُحرِّك .

يبقى ان نعرف ما هي ، بين هذه المحركات الثابتة ، خصائص محرك السماوات . فبما ان حركة السماء متصلة ومنتظمة ومطردة ، فلا بد لها من محرِّك هو أبداً فاعل وفعله ثابت ، وبالتالي محرِّك غير قابل للقسمة ، لأن المحرك القابل للقسمة سيستهلك بالضرورة عمله بعد مرور أمد معلوم من الزمن(١٠٤) . فكيف توصل أرسطو ، انطلاقاً من هذه الصفات الصورية الخالصة لمحرك السماوات ، الأزلي الابدي اللامنقسم ، الى استخلاص فكرة مؤداها أن هذا المحرِّك هو عقل ابداً ذو وجود بالفعل ، يتأمل الى ما لا نهاية موضوعه ، هو حي خالد وكامل ، وبتعبير آخر ، الله ؟(١٠٥) ان الفكرة الوسيطة هي فكرة وجود بالفعل ؛ فمحرِّك السماوات هو دوماً موجود بالفعل ؛ والحال أن الموجود تمام الوجود بالفعل ، بحيث لا يبقى أثر من الوجود بالقوة ، من التطور الممكن ، من الهيولى ، من عدم الملك ، لا يمكن إلا ان يكون تعقلاً ؛ ويتخيل ارسطو هذا الفعل الخالص بمقتضى الحال الأكثر اتصافاً بالألوهية وبالغبطة التي يكون عليها الانسان ، أي تأمل رجل العلم الذي اذا ما بلغ الى الحقيقة باتت معرفته بها ثابتة ونهائية ؛ فلو فرضنا ان هذه الحال ، التي هي لدى الانسان عابرة وجزئية ومرتبطة بالجسم، دائمة وكاملة

---

(١٠٤) **السماع الطبيعي** ، ك ٨ ، ف ٦ .

(١٠٥) **ما بعد الطبيعة** ، اللام ، ف ٧ ، ١٠٧٢ ب ، ٢٧ ـ ٢٩ .

ومنعقتة من الحياة الجسمانية، نكون قد تصورنا الفعل الخالص، فعل العقل ، الذي هو حياة الله الابدية والكاملة، الذي هو الله ذاته . لا وجود إذن في الله لاي اثر من العمليات العقلية التي تفترض، في النفس البشرية ، تغيراً ، نظير الاحساس والتصور والتفكير الذي يبحث ويتقصى والفكر الاستدلالي ، كما لا وجود فيه لوظائف غذائية وإنباتية تتصل بحياة الجسم ؛ فالله ليس نفساً ولا مبدأ حيوياً ، وانما فكر عاقل .

لكن الا يشتمل العقل على الدوام على قوة ؟ ان عقلنا البشري ، مثلاً ، لا يعدو أن يكون محض قدرة على التعقل ؛ ولكي يكون بالفعل ، ينبغي ان يقع تحت تأثير المعقول ، مثلما ان الاحساس لا يمكن ان يكون فعلياً إلا تحت تأثير شيء محسوس . فلو كان الله عقلاً اذن ، لكان اعلى منه المعقول الذي هو واسطته الى التعقل . وهذه مسألة لها وجهها من الخطورة ، إذ ينبعث هنا امام ابصارنا من جديد ، فوق محرك السماوات ، كل عالم افلاطون المعقول الذي يتأمله الفاطر وكأنه نموذج يعلو عليه ؛ ولو كان في مقدور محرك السماوات ان يتوقف عن التعقل لتلاشت فعليته الابدية . وقد حل ارسطو هذه المسألة على النحو التالي :ما دام الله هو الوجود الاعلى، يلزم عن ذلك انه ليس له معقول آخر غير ذاته : « إنه يتعقل ذاته : إنه تعقل التعقل »[١٠٦] ؛ وعلى هذا النحو فحسب يمكنه أن يستكفي بذاته . أفهو حل لفظي بحت ؟ ان ارسطو يعلم حق العلم ان كل معرفة ، اياً ما كانت ، إحساساً ام تفكيراً ام تعقلاً ، تواكبها حتى لدى الانسان معرفته بذاته :فليس للانسان ان يعرف بدون ان يعرف انه يعرف ؛ غير ان الموضوع الرئيسي للمعرفة ليس معرفة الذات هذه ؛ انه معقول او محسوس،

(١٠٦) اللام ، ف ٩ ، ١٠٧٤ ب ، ٣٣ .

متمايز عن العقل والاحساس . وإن ما هو في الانسان تابع وثانوي يغدو في الله هو الرئيسي أو بالاحرى الاوحد : فالله ليس عليه ان يلتمس خارج ذاته موضوعات تعقله ، وانما على هذا النحو وحده يمكن لهذا التعقل أن يكتمل وان يدرك غاية الكمال . ونحو هذه الحالة من الاستقلال تنزع لدينا أسمى العلوم وأرقاها : وبالفعل ، ان الموضوع في العلوم النظرية نظير الرياضيات مطابق لتعقله(١٠٧) : فالتعقل يستنفد كل ما في الموضوع : وهو لا يكون عليه لاحقاً ، ولا سابقاً ، انما هو مطابق له .

تحتل ثيولوجيا أرسطو مكانها في اعلى الميتافيزيقا والفيزيقا . وتجد حلاً لمسألة محرك السماوات ولمسألة الجوهر في آن معاً ؛ وبادىء ذي بدء لمسألة محرك السماوات : ذلك أن التماثل التام بين حركاتها يفسره الثبات الالهي ؛ ثم انه من الطبيعي ان يكون العقل محرِّكاً : أي ان تنزع الاشياء المتحركة الى أن تحاكي ذلك الثبات بقدر استطاعتها ؛ والله يحرك السماء كما يحرك المعشوق عاشقه(١٠٨) . وشرط هذه الحركة المتماثلة هو العنصر الخامس او الأثير الذي لا يحول ولا يتبدل ، والذي لا يقبل سوى الحركة الدائرية وحدها ؛ وعلة وجوده انما تكمن في هذه الحركة التي هي الغاية التي في سبيلها يكون وجوده . وعليه ، ليس الله فاطر العالم ، بل انه لا يعرف العالم ؛ وانما هو فقط الغاية التي اليها يصبو العالم .

تحل الثيولوجيا ايضاً مسألة الجوهر : فأرسطو يسلم ، مع افلاطون ، بجوهر لامادي مفارق ، هو الله ؛ ولكن بمعنى مغاير تماماً للمُثُل . والفارق الاكبر أن الله ليس ، نظير المُثُل ، جوهر الاشياء طراً ،

---

(١٠٧) **في النفس** . ك ٣ ، ف ٧ ، المفتتح

(١٠٨) **ما بعد الطبيعة** . اللام ، ف ٧ ، ١٠٧٢ ب ، ٢

مثلما انه ليس موضوعاً للعلم . وبالمقابل إنه ، إن جاز القول ، الجوهر، خالصاً ، مثلما انه العلم امتيازاً . إنه الجوهر خالصاً ، لأن ما يتقوم به ، اي ماهيته ، ليس بحاجة الى ان يلتمس مرتكزاً خارج ذاته ليغدو جوهراً متحققاً فعلياً . وبالفعل ، لا تستطيع الصور الجوهرية الأخرى ان تصير فعلياً جواهر إلا إذا وجدت خارج ذاتها ، في الهيولى ، شروط تحققها : فالتمثال لا يمكن ان يغدو حقيقة واقعة إلا بواسطة الرخام ، والانسان لا يغدو بدوره حقيقة واقعة إلا بواسطة جسم متعض متألف من كثرة من العناصر . ولهذا فإن الصورة الجوهرية ، التي هي للكائن بمثابة الماهية ، ليست هي جوهره بعد : فالجوهر يشير بالأحرى الى مركّب الصورة والهيولى . وفي الله ، ذلك الفعل الخالص ، تزول الصعوبة : فالتعقل ليس له هنا من شروط أخرى غير ذاته : انه بلا هيولى ؛ وهذا الجوهر الابدي ، المطابق لماهيته ، هو النموذج الذي ستسعى الى محاكاته الجواهر العابرة ، الفانية ، المتولدة من تراكب الصورة والهيولى : بيد انه لا ينوب بتاتاً مناب هذه الجواهر . والله هو ايضاً العلم امتيازاً ، لكنه علم في غير متناول الانسان الذي يبحث عن موضوعاته في العالم . وجلي للعيان كم تختلف مكانة الالهيات في مذهب ارسطو عن مكانة عالم المُثل في مذهب افلاطون .

وحرصاً على حسن الفهم ينبغي ان نتكلم عن الأزمة التي يبدو أن إلهيات ارسطو مرت بها في مجرى تطور فكره . ان ارسطو متحفظ أشد التحفظ بالاجمال في شرح إلهياته : « إن الموجودات غير المخلوقة وغير القابلة للفساد هي في ارجح الظن نفيسة وإلهية ، لكنها هي تحديداً ما نعرفها أقل من غيرها ... : وفي ارجح الظن ايضاً ان التماس الخفيف بيننا وبينها ، وهي ما هي عليه من قيمة ، أمتع من معرفتنا بالاشياء التي تحيط بنا ، مثلما أنه من الافضل لنا ان نرى جزءاً يسيراً من موضوع محبوب من ان نعرف بدقة موجودات اخرى : بيد ان محاذاة

هذه الموجودات لنا ، وصلة قرباها من حيث الطبيعة بنا ، هما من المزايا المقابلة لعلم الاشياء الالهية »[109] . وهذا كلام يشف في ارسطو عن الافلاطوني القديم : فهو لن يطلب بعد الآن في ما فوق المحسوس موضوع العلوم الدقيقة ، والالهيات بالمقابل بعيدة عن متناول الانسان . ومن هنا كان تردده بين التوحيد والشرك. فهو يميل بلا مراء الى التوحيد ، لأن وحدة تنظيم الكون لا يمكن ان تعزى إلا الى وحدة علته الغائية ، وهو يختم إلهياته ببيت شعر من هوميروس ، وهو البيت الذي سيصير الشاهد الدائم للتوحيد الوثني: «ليس من المستحسن ان تكون هناك كثرة من الأرباب »[110] .غير ان الله ، من جهة أخرى ، محرك السماوات ومحرك ثابت ، مفعوله لا بد اذن ان يكون دوماً هو هو : والحال ان الفلكيات تميط لنا اللثام عن وجود عدد كبير من الافلاك الكروية المتحدة المركز ، وكل فلك منها محرك بحركة خاصة ، مستقلة تماماً عن حركة الافلاك الاخرى : ومبادىء ارسطو تقتضي ان يكون هناك عدد مناظر من المحرّكات المتمايزة ، ومن ثم فهي تفضي الى الشرك[111] .

من هنا كان المكان الفعلي الذي تحتله إلهيات ارسطو : فمعرفة الله بذاته ليست بحال من الاحوال هدفها : وهي لا تضطلع بأي دور في الاخلاق او في السياسة . فالله لا اعتبار له إلا في وظيفته الكونية ، بصفته منتج وحدة الكون ، وهي الوحدة التي تتيح امكانية معرفته عقلياً وثمة تراتب هرمي بين هذا المحرّك الساكن وبين المحرّكات الساكنة الاخرى ذات المفعول العابر والمتقلب ، والمتمثلة بالنفوس ،

---

(١٠٩) في اجزاء الحيوان . ك ١ . ف ٥

(١١٠) ما بعد الطبيعة . اللام . ف ١٠ . ١٠٧٦ أ . ٢٤ ( الالياذة . ك ٢ . ٢٠٤ )

(١١١) انظر السماع الطبيعي . ٢٥٨ ب . ١٠ - ٢٥٩ أ . ٣ . وما بعد الطبيعة . اللام . ف ٨ . ١٠٧٤ أ . ٣١ - ٣٨

والطبيعة ، وبوجه عام ، الصور : فعمل كل محرك من هذه المحركات الدنيا يتحدد لا تلقائياً وبمشيئته ، بل وفق الأمر الصادر عن المحرك الاول والذي ينتقل بالحركة من السماوات الى الارض . وعلم الاشياء الطبيعية سيكون قوامه في المقام الاول النفاذ الى كنه هذا التراتب الهرمي الذي يمثل كل حد من حدوده العلة الغائية التي تأمر الحد الادنى ، على اعتبار ان حركة السماء تجاهد بالاعتماد على دائريتها وتماثلها واطرادها لتحاكي الثبات الالهي ، تماماً مثلما ان دائرة الكون والفساد التي لا نهاية لها ، والتي هي ابداً في دوران حول نفسها ، تحاكي ، بقدر ما تأذن لها بذلك الهيولى ، حركة السماء . « ان جميع الموجودات الطبيعية تتصف على هذا النحو بشيء من الالوهية »[١١٢] . والثيولوجيا هي الضامن لا لوجود علل غائية جزئية تعمل كل علة منها في دائرة محدودة فحسب ، بل كذلك لوجود علة غائية كلية ناظمة لعمل العلل الجزئية : « الانسان يولِّد الانسان ، لكن الشمس ايضاً » .

( ١٠ )

## العالم

الكون بأسره هو إذن جملة الشروط التي بها يمكن لحركة السماوات ان توجد . وبالفعل ، ان يكن من الضروري ان تكون في الكون حركة دائرية ، فلا بد ان يوجد في مركز الكون ، ومن قبيل المعارضة ، جسم يبقى ساكناً لامتحركاً ؛ وذلكم هو التراب ؛ وبذلك يكون قد أقيم البرهان على مركزية الارض وعلى ثباتها . وفضلاً عن ذلك ، ان يكن هناك تراب ، اي جسم ثقيل ان حُرف عن المركز جنح

---

(١١٢) **الاخلاق النيقوماخية** ، ك ٩ ، ف ١٤ ، ١١٥٣ ب ، ٣٢ .

الى العودة اليه ، فلا بد ، من قبيل المعارضة المحتومة ، أن يكون هناك نار، أي جسم خفيف يشرئب نحو الاعلى : آية ذلك أنه إن وُجد ضد ، فلا يمكن لضده ألا يوجد . واذا اخذنا في اعتبارنا هذه المرة لا اشتياق العنصر الى وسطه الخاص ، وانما الكيفيات الاساسية التي بها يبين عن ايجابيته وسلبيته ، فسيتبين لنا أنه بناء على القاعدة نفسها يلزم وجود العناصر الوسيطة ، اي الماء والهواء : ذلك ان التراب ، الذي من صفاته البرودة واليبوسة ، تقابله لا فقط النار ، التي من صفاتها الحرارة واليبوسة ، بل كذلك الماء ، الذي من صفاته البرودة والرطوبة ؛ كما ان النار ، الحارة واليابسة ، يقابلها لا التراب فقط ، بل كذلك الهواء ، وهو حار ورطب[١١٣] . على هذا النحو تُستنتج العناصر الاربعة من بعضها بعضاً . وجلي للعيان هنا ان ارسطو يقر ، بحسب تصور شائع لدى الاطباء والطبيعيين ، بأربع كيفيات فاعلة أساسية متعارضة مثنى مثنى : الحار والبارد ، اليابس والرطب ؛ فإذا ما رُكِّبت هذه المحمولات الاربعة مثنى مثنى في موضوع واحد ، مع استبعاد التراكيب التي من شأنها ان تجمع بين المتضادات ، وجدنا أن ثمة اربعة تراكيب تبقى ممكنة ، وهي : اليابس ـ البارد ، البارد ـ الرطب ، الرطب ـ الحار ، الحار ـ اليابس ؛ وكل تركيب من هذه التراكيب الاربعة يميز عنصراً : التراب ، الماء، الهواء ، النار ؛ ومن السهل أن نتبين أنه يمكن الانتقال من كل عنصر الى التالي له والرجوع من الرابع الى الاول اذا ما أحللنا محل إحدى كيفيتي زوج الاضداد نقيض هذه الكيفية : وهكذا ننتقل من التراب الى الماء بإحلالنا الرطب محل اليابس في الزوج الذي يؤلفه التراب . ثمة امكانية اذن لانتقال متصل من عنصر الى آخر ، وفق تسلسل

---

(١١٣) في السماء ، ك ٢ ، ف ٢ .

محدد ، إذ يمكن للتراب ان يستحيل ماء ، والماء هواء ، والهواء ناراً : وفساد العنصر هو في كل مرة كون للعنصر المجاور له ؛ ثم إن هذه الصيرورة دائرية ، لأن العنصر الرابع يستطيع ، على المنوال نفسه ، أن يعيد توليد الاول ( من الممكن اصلاً ان يكون التسلسل معاكساً لذاك الذي وقع عليه الاختيار ) ؛ وعلى هذا المنوال يمكن لهذه الصيرورة أن تكون بلا نهاية . إن حركة التحول الدائري اللامنقطعة هذه ليست ممكنة فحسب ، بل هي فعلية : آية ذلك انه لو كانت العناصر لا يستحيل واحدها الى الآخر ، لكان كل عنصر منها توقف في محله الخاص نظراً الى ان حركاتها محدودة نحو الاسفل ونحو الأعلى ، ولامتنعت الحركة في منطقة ما دون فلك القمر ؛ ودائرة التحولات تحاكي على طريقتها الحركة الدائرية للسماوات . ومن جهة اخرى ، وكيما تكون هذه الدائرة ممكنة ، فلا بد ان يكون في السماء اكثر من حركة نقلية دائرية واحدة ؛ إذ لو كانت هذه الحركة واحدة ، ولتكن حركة النجوم الثابتة مثلاً ، لكانت أبقت العناصر في علاقة واحدة ؛ من المحتم اذن ان تكون هناك كثرة من افلاك متحدة المركز ، كل فلك منها محبو بحركة خاصة ومحوره منحنٍ على محور سماء الثوابت ؛ وتتولد من انحناء فلك البروج تلك المفاعيل المتنوعة التي نقول لها الفصول الاربعة ، وكل فصل منها يتصف بغلبة احدى الكيفيات الاساسية للعناصر : الحار أو البارد ، اليابس أو الرطب ؛ وتبعاً لموقع الشمس النسبي ترجح مؤقتاً كفة كل عنصر على ضده .

ذلك هو ، باقتضاب[١١٤] ، عالم أرسطو : وتفاصيله برمتها محكومة بالمجموع . وعلى هذا النحو يكون قد تحدد إطار فيزيقا

---

(١١٤) من طلب عرضاً اوفى واشمل يمكنه الرجوع الى في السماء ، ك ٢ ، ف ٣ ، وبعده الى في الكون والفساد ، ك ٢ ، ف ٩ .

الاشياء الواقعة في ما دون فلك القمر : فهي دراسة الفعل والانفعال المتبادلين سواء أبين العناصر ، ام بين الاجسام المتكونة ، واللذين عنهما تنجم شتى الخلائط والاستحالات ، مما يتيح امكانية تولد أجسام جديدة واندراج صور جوهرية جديدة في الهيولى . ولا يجوز ان يغيب عنا ان جميع هذه التغيرات ، بالرغم من ان شروطها المادية تكمن في القوى العنصرية ، تعود علتها الغائية ، علتها الحقيقية الى الصورة التي اليها تصبو وتتجه:فالدواء يفعل فعله من جراء سلسلة من التغيرات في الجوهر الحي؛ لكن العلة الحقيقية لهذه التغيرات هي الصحة . وينبغي ان نحاذر من الاعتقاد بأن استحداث جسم جديد مرده الى هذه التراكيب او التحولات التي ما هي في الحقيقة إلا شروطه .

والحال أنه من الممكن ايضاً دراسة هذه الشروط بحد ذاتها . فالجسم لا ينفعل بفعل قوة من القوى إلا لأنه ينطوي في داخله على هيولى ، اي في الواقع على إمكانية تغير ؛ وعلى هذا فإنه عندما يستحيل الهواء ، تحت تأثير البرد ، الى ماء لا تكون حرارة الهواء هي التي تأثرت ، لأن الحرارة صورة ؛ ولولا الهيولى لكانت النار مستحيلة ؛ والواقع ان النار هيولى الحرارة(١١٥) . ويطلق اسم الهيولى الاولى على قوة التغير هذه ، اللامتعينة بتمامها ، التي تنطوي عليها استحالة العناصر ؛وعلى العكس منها تكون الهيولى الثانية ـ ولتكن برونز التمثال مثلاً ـ متعينة في ذاتها،على الرغم من أنها لامتعينة بالنسبة الى التغير الذي ما تزال بها قدرة على الخضوع له(١١٦) . بفضل الهيولى اذن يمكن للعامل أن يعمل عن طريق تمثل الجامد ، ومثال ذلك النار عندما

---

(١١٥) **في الكون والفساد** ، ك ١ ، ف ٧ ، الخاتمة .

(١١٦) **ما بعد الطبيعة** ، الثاء ، ف ٧ ، ١٠٤٩ أ ، ٢٥ .

تسخُن ؛ كيما يكون عمل ، ينبغي إذن أن يلاقي العامل جامداً هو بالفعل مغاير له ، ولكنه بالقوة مشابه له . وثمة حالة بالغة الاهمية ، وهي المزيج الذي يتشكل من جراء الفعل والانفعال المتبادلين بين جسمين ؛ فالمزيج ليس تراصفاً ، كما يزعم الذريون ، بل اتحاد فعلي يكون كل جزء فيه ، مهما يكن متناهياً في الصغر ، مجانساً للمجموع : وهنا ايضاً تطالعنا تلك الثقة المطلقة بالاحساس الفج وغير المحلَّل التي هي من العلامات الفارقة لفكر أرسطو . وفروق المزيج منوطة في آن معاً بالمقادير وبطبيعة الاجسام الممزوجة ؛ ومن الممكن أن يختفي الجسم الممزوج اذا كانت كميته أصغر مما ينبغي ، نظير قطرة الماء في البحر ، أو اذا كان اكثر سلبية بكثير من الجسم الآخر ؛ ففي سبيكة القصدير والبرونز، مثلاً ، يختفي القصدير فلا يترك وراءه سوى لون(١١٧) .

تجد هذه الطبيعيات تطبيقاً أول لها في كتاب **الآثار العلوية** الذي سعى فيه أرسطو الى تحديد مختلف الافعال التي تنتج جملة تلك الظاهرات اللانظامية ، كدرب المجرة والمذنبات والشهب النارية ، التي تحدث في ما دون فلك القمر ، وكذلك الاحوال الجوية العامة من رياح وهزات أرضية وصواعق وعواصف . والكتاب الرابع والاخير موقوف على دراسة ما قد يجوز لنا تسميته بالاحوال المختلفة للمادة تحت تأثير العلتين الفاعلتين الممتازتين : الحار والبارد ؛ وهناك إشارة خاصة الى الاكتواء ( الطهو ) والتجمد ، وكذلك الى الاحوال الناجمة عن المزج ، كالرخاوة ، وقابلية الانحناء، والهشاشة، والانكسارية الخ ..

ان جميع هذه الدراسات متسامتة نحو الفصل الاخير ، وموضوعه دراسة الخلائط التي تؤلف مختلف أجزاء الكائن الحي من عظام وعضلات .. الخ .

---

(١١٧) **في الكون والفساد** ، ك ١ ، الفصول ٦ الى ١٠ .

## الكائن الحي : النفس

لا توجد العناصر إلا برسم تكوين هذه الأنسجة الحية ؛ ولا توجد هذه الانسجة الحية إلا برسم تكوين الاعضاء من نظائر العين او الذراع ؛ ولا توجد هذه الاعضاء ذاتها إلا برسم أداء بعض الوظائف البالغة التعقيد ، نظير الإبصار للعينين أو الحركة للذراعين[١١٨] . الوظائف الحيوية المشتغلة هي اذن احدى الغايات الرئيسية التي في سبيلها تعمل الطبيعة وتنجز كل التراكيب والخلائط الممكنة التي من شأنها ان تعطي الكائن الحي امكانية الوجود .

بيد ان الحياة ليست نتاج هذه التراكيب وهذه الخلائط : فالجسم المتعضي يملك الحياة بالقوة فقط ؛ ولن تقيض له الحياة بالفعل ، أي لن يقدر على أداء وظائف الجسم الحي فعلياً ، من تغذية، ونماء حتى النضج، وفساد ، إلا متى تلقى تلك الصورة الجوهرية التي يقال لها النفس . فالنفس هي « الكمال الأول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة »[١١٩] ، أي محبو بأعضاء مؤهلة لأداء الوظائف الحيوية . وارتباط النفس بهذا الجسم أشبه بارتباط نصل الفولاذ بالفأس ؛ النفس هي الشرط المباشر اذن لنشاط الجسم ، حالها في ذلك بنوع ما حال ما يحوزه العالم من العلم الذي هو الشرط المباشر الذي يتيح له ان يتأمل الحقيقة ؛ وكما ان العالم لا يتأمل الحقيقة على الدوام ، كذلك فإن النفس لا تعمل بصورة دائمة ، وانما لها فتراتها التي تخلد فيها

(١١٨) في اجزاء الحيوان ، ك ٢ ، ف ١ : والانسجة كما سميناها هي المتجانسات المؤلفة من اجزاء متماثلة الجنس على حين أن الاعضاء هي اللامتجانسات ، المركبة من عدة متجانسات .

(١١٩) في النفس ، ك ٢ ، ف ١ ، ٤١٢ أ ، ٢٧ .

الى النوم ؛ بيد أنها تبقى على الدوام على استعداد فوري ومباشر للعمل .

النفس عند أرسطو هي اذن في المقام الأول مبدأ النشاط الحيوي ، المحرِّك اللامتحرك لهذا النشاط . وعلم النفس[120] هو المدخل الى دراسة الكون ؛ فليس له في هذه الحال من موضوع خاص ومفارق ، كما في مأثور فيثاغورس وافلاطون : ولا النفس هي بتلك المسافرة التي تتنقل من جسم الى جسم تحقيقاً لقدرها المقدر عليها ؛ وانما ترتبط بالجسم ارتباط البصر بالعين[121] . وعلى هذا النحو لا يبقى شيء من الاسطورة الافلاطونية التي بدا وكأن ارسطو قبل بها في كتاباته الاولى ؛ ومشكلة الاخلاق مستقلة عن علم النفس استقلالها عن علم الالهيات ؛ فالنفس والجسم يولدان معاً ويفنيان معاً .

يترتب على ذلك انه لا وجود، كما اعتقد افلاطون ،لعلم في النفس عموماً؛فالفيلسوف يدرس النفس على غرار ما يدرس المهندس الاشكال؛ فالمهندس لا يدرس الشكل الهندسي عموماً، الشكل الذي لا يشير الى اية ماهية ، بل يدرس المثلث والمضلع، الخ، ومن ثم سلسلة من الاشكال، بدءاً بأبسطها وانتهاء بأشدها تعقيدا، بحيث يكون كل شكل مستلزماً للاشكال السابقة عليه ، لا للاشكال اللاحقة عليه. وعلى المنوال نفسه يدرس الفيلسوف سلسلة وظائف النفس او ملكاتها او قواها ، باعتبار كل وظيفة منها تستلزم سابقاتها، لا لاحقاتها: الوظيفة الغاذية ، والحساسة، والعاقلة، والمحركة . فمن يملك مثلا الوظيفة الحساسة يملك الوظيفة الغاذية،لكن العكس ليس صحيحاً ،فالنبات مثلا لا يملك سوى القدرة على التغذي . ولا تؤلف هذه الوظائف ، بالنسبة الى من يملك كثرة منها ،نفوسا متباينة مساوية لها عدداً ؛ فهي تختلف منطقياً ، نظرا الى انها تتأدى الى فعل مختلف، لكنها لا تختلف لا محلياً ولا

(١٢٠) السيكولوجيا . م٥ .

(١٢١) في النفس، ك ٢ . ف ١ . ٤١٢ ب ، ١٨ .

بجوهرها ؛ فلكل كائن حي نفس واحدة( في النفس، ك ٢، ف ٢ ) .

لقد تولدت نظرية وظائف النفس بجلاء لا مزيد عليه من تصنيف الكائنات الحية الى نباتية ، وحيوانية بلا عقل، وحيوانية عاقلة. بيد ان هذا التصنيف القاطع ليس له ان ينسينا ان ارسطو هو في الاساس والاصل من انصار مذهب الاتصالية، وانه يرى في الحياة العليا، لا حصيلة جمع، بل تحقيقا لشيء كانت معالمه الاولية قد ارتسمت في الحياة الدنيا. فلدى معظم الحيوانات الاخرى آثار من طبائع ستتمايز على أجلى نحو لدى البشر: حب الاجتماع والتوحش، النعومة والقسوة، الشجاعة والجبن، الخجل والاعتداد ، بل ان لدى الكثير منها صورا من العقل المتبصر. والحق ان هذه الحيوانات لا تختلف عن الانسان الا بالدرجة زيادة او نقصانا ؛ وبالدرجة ايضا، زيادة او نقصاناً ،يختلف الانسان عن الكثير منها. والطبيعة تنتقل رويداً رويداً من الكائنات الخامدة الحياة الى الحيوانات ، بحيث تحول الاتصالية دون وقوع الحدود تحت ادراكنا وبحيث يعز علينا ان نعرف الى اي من الفئتين تنتمي الحلقات الوسيطة ؛ ولنا ان نتساءل بصدد بعض الكائنات البحرية عما اذا كانت حيوانا او نباتا(١٢٢) . وما ذلك لان ارسطو كان به ميل الى الترويج لمذهب في النشوء والارتقاء مشابه لذاك الذي قال به انبادوقليس، بل على العكس من ذلك: فقد كانت القاعدة المطلقة التي لا تحتمل استثناء عنده( وهو يقبسها من مضمار الحياة ليعممها على الطبيعة قاطبة ) ان الانتقال من جنس الى جنس مستحيل، وان الشبيه ينتج على الدوام شبيهه ؛ وكما ان ثمة وحدة هوية نوعية بين صحة الطبيب وبين الصحة التي يستحدثها لدى مريضه، كذلك ثمة وحدة هوية نوعية بين المولِّد والمولَّد ؛ فالكائنات الحية تتوزع الى انواع ثابتة

(١٢٢) تاريخ الحيوان ، ك ٨ ، ف ١ .

غير قابلة للفساد، تنتقل صورتها من فرد فانٍ الى فرد فانٍ آخر بالتوالد؛ وانما على هذا الوجه فقط يمكن للحي ان يحاكي المسار الابدي للكواكب وان يصل الى الخلود. هكذا ترتبط دعوى ثبات الانواع بأعمق نوازع ارسطو، اي بميله الى البحث عن نقاط ثابتة في الصيرورة. والاتصالية لديه مغايرة تماما للتطور؛ فما هي بتفسير للأعلى بالأدنى؛وانما على العكس تفسير للأدنى بالأعلى، للنبات بالحيوان، وللحيوان بالانسان: فالكامل والراشد هما وحدهما اللذان يتيحان لنا ان نفهم الناقص والقاصر.

تلكم هي الفكرة المركزية في دراسة قوى النفس التي يمكن فهمها في هذه الحال على وجهين: فدراسة كل قوة على حدة من قوى النفس هي، من جهة اولى، اشبه بمدخل الى فصل في علم التشريح يصف الأنسجة، والاعضاء التي تؤلفها هذه الأنسجة، والتي تمكّن القوة النفسية من أداء وظيفتها: وهكذا فإن الوظيفة الغاذية، التي قوامها تمثل الجسم للغذاء، بحيث ينمو الجسم ويواصل نموه الى ان يبلغ حالة النضج ويقيم عليها، تتحكم بمنظومة كاملة من الاعمال الجسمانية التي لولاها لاستحالت معرفتها؛واول هذه الاعمال طهو الطعام الداخل الى المعدة بالحرارة الداخلية النابعة من القلب الذي هو اول ما يتولد في الحيوان باعتباره مبدأ الحار؛والغذاء الذي ميَّعته أو جمدته الحرارة يجري في الاوعية الدموية ويترشح من جدرانها كما لو من خلال وعاء من الآجر غير المشوي؛ والأجزاء المائية منه تتكثف تحت تأثير البرودة وتؤلف اللحم؛ اما أجزاؤه الترابية، التي ما تزال تحوي قدراً من الرطوبة والحرارة، فتخسرهما بتأثير البرودة وتصير هي الاجزاء الصلبة من الجسم مثل الاظافر والقرون؛ وقد فطر كل كائن حي أصلاً على قدر كاف من الحرارة لهذا الغرض[١٢٣]. وعلى المنوال

---

(١٢٣) قارن توالد الحيوان، ك ٢، ف ٦، وفي النفس، ك ٢، ف ٤.

نفسه تستوجب الوظيفة الحساسة الدراسة التشريحية والفيزيولوجية لأعضاء الحواس.وليست هذه القوى او الوظائف ، بصفة عامة ، تفاسير كسلى، وانما هي أشبه بمراكز توجيه في ميدان البحث التجريبي .

أما من حيث المظهر الثاني فإن دراسة كل وظيفة على حدة موجهة في الواقع نحو دراسة الوظيفة العليا ، وعلى الاخص الوظيفة الاعلى من كل وظيفة سواها ، أعني الحدس العقلي . وتتجلى هذه السمة بوجه خاص في دراسة ملكة المعرفة أو ملكة تمييز الصدق من الكذب . فهذا التمييز يتم إما بواسطة الاحساس وإما بواسطة التعقل ؛ ويقيم أرسطو على وفائه التام لهذا التمييز الافلاطوني ، وينتقد بقوة الطبيعيين الذين يختزلون التعقل الى الاحساس ( في النفس ،ك ٣ ، ف ٣ ) ؛ بيد أن مدلول هذه الكلمة يتبدل لأن أرسطو يشدد على الاستمرار والاتصال اكثر منه على التعارض والتنافي . وهو يسعى ، حتى في مجال الاحساس ، الى بيان ما هو ثابت ودائم ، وما هو معرفة فعلية فيه ؛ فليس الاحساس استحالة سلبية خالصة ، ينفعل فيها العضو بفعل الكيفيات المحسوسة ، المتبدلة والمتحركة ابداً ؛ فصحيح أن ملكة الاحساس لا تنتقل الى الفعل إلا تحت تأثير عامل محسوس على عضو من اعضاء الحواس ؛ إلا أن ذلك لا يعني اطلاقاً ان الاحساس قابل للاختزال الى فعل العامل المحسوس وحده ؛ فالنبات مثلاً تطرأ عليه تحولات بفعل الحرارة ، بيد أنه لا يحس بالحرارة (١٢٤) ؛ ينبغي ان نقول إذن إن الاحساس فعل مشترك بين الحاس والمحسوس ، وعلى سبيل المثال اللون والإبصار ، والصوت والسماع ؛ ومن الضروري الالحاح على هذا الاشتراك ، وعلى استحالة عزو

---

(١٢٤) المصدر نفسه ، ك ٢ ، ف ١٢ ، ٤٢٤ أ ، ٣٢ .

الاحساس الى أحد العاملين دون الآخر ( في النفس ،ك ٣ ، ف ٢ ) .

ان هذا الفعل يتصف من الاساس ببعض صفات التعقل ؛ ذلك ان الاحساس ، مثله مثل التعقل فيما يتصل بالمعقولات ، يؤكد صادقاً ، فيما يتصل بالمحسوسات ، وجود موضوعه الخاص . وبالفعل ، اننا نطلق اسم الموضوع الخاص للاحساس على الكيفية الحسية التي تنتقل بهذا الاحساس الى الفعل ، كاللون بالنسبة الى حاسة البصر ، والصوت بالنسبة الى حاسة السمع ؛ والحال ان كل احساس ينطق ، بصدده موضوعه الخاص ، بالحقيقة كاملة ؛ فالإبصار لا يخطىء بصدد الابيض ؛ والغلط لا يبدأ إلا اذا جزم الإبصار بأن هذا الابيض هو هذا الموضوع او ذاك . والمعرفة التي تقدمها مختلف انواع الاحساسات بهذه الكيفيات الحسية معرفة تامة : إذ لا وجود لأية كيفيات حسية غير تلك التي تؤثر بواسطة التماس ، نظير الكيفيات اللمسية أو الذوقية ، وغير تلك التي تؤثر عبر وسط غازي أو سائل ، نظير الالوان أو الاصوات أو الروائح ( في النفس ، ك٣ ، ف ١ ) .

تتجه هذه المعرفة الحسية ، في مظهر آخر من مظاهرها ، نحو المعرفة العقلية ، وذلك ما دامت تدرك الاشياء بدون هيولاها : « ليس الحجر نفسه ما يكون في النفس » عند إدراكه ، وانما فقط صورته [١٢٥] ؛ وعليه إن الاحساس ، وان اقتصر على معرفة الاشياء الجزئية، يفصل هذه الاشياء عن هيولاها . ثم إن تعدد الحواس الخمس يرمي ، وهذا مبرره ، الى تسهيل معرفة الكيفيات المشتركة بين المحسوسات كافة ، مثل الحركة والحجم والعدد ؛ فما كان إدراك هذه الخواص المشتركة ليكون ممكناً بحاسة واحدة ، لأن هذا الإدراك ما

(١٢٥) المصدر نفسه ، ك ٣ ، ف ٨ ، ٤٣١ ب ، ٢٨ .

كان ليتخطى في هذه الحال المحسوس الجزئي (١٢٦) . واخيراً ، إن هذا التعدد يفترض مركزاً مشتركاً ، قادرا على أن يدرك ويميز الكيفيات جميعاً ؛ وإلا فإن إحساسات كل حاسة فينا ستبقى منعزلة عن بعضها بعضاً وكأنها إحساسات أشخاص غرباء عن بعضهم بعضاً ؛ والحال ان هذا المركز المشترك يستطيع ان يدرك التشابهات والاختلافات ، وبصفة عامة ، جميع ضروب العلاقات بين المحسوسات . (١٢٧) .

اما التعقل بأوسع معاني الكلمة فيتضمن جميع أفعال المعرفة المستقلة عن التأثير الفعلي للمحسوس ، أي صور الذاكرة والظنون وأحكام العلم على السواء (١٢٨) . ويقر أرسطو بأن طرفي سلم المعرفة يتصدرهما حدس لا يمكن ان يجانب الحقيقة : ففي الطرف الاسفل الحدس بالمحسوس الخاص عن طريق الاحساس ، وفي أعلاه الحدس العقلي بالماهيات المفردة : (١٢٩) وبين الطرفين يمتد كل الباقي ، أي كل ما هو قابل لأن يكون صادقاً أو كاذباً، صحيحاً أو خاطئاً، أي كل قضية تنسب محمولاً الى موضوع ماضياً او حاضراً أو مستقبلاً . ولا يعنى ارسطو بدراسة هذه الملكات أو القوى الوسيطة دراسة مفصلة مدققة . على انه ينظر في كل منها من ثلاث جهات مختلفة: في ذاتها، وفي صلاتها بالقوة الدنيا وبالقوة العليا .فهناك اولاً التخيُّل PHANTASIA؛ وهو في ذاته كل ما يتبدى للنفس خارج نطاق الاحساس ؛ والتخيل بالاجمال كاذب، لا يناظره شيء في الواقع ؛ لكنه لا يطرح نفسه على انه صادق ، لأنه غير مصحوب، نظير الظن، بالاعتقاد والتصديق(١٣٠) ؛

---

(١٢٦) المصدر نفسه ، ك ٣ ، ف ١ ، الخاتمة

(١٢٧) ك ٣ ، ف ٢ ، ٤٢٦ ب ، ١٧ - ٢٢ .

(١٢٨) **في النفس** ، ك ٣ ، ف ٣ ، الفاتحة .

(١٢٩) المصدر نفسه ، ك ٣ ، ف ٦ ، الخاتمة .

(١٣٠) المصدر نفسه ، ك ٣ ، ف ٣ ، ٤٢٨ ب ، ٢ .

وهكذا تبدو لنا الشمس وكأن قطرها لا يزيد على قدم : لكننا نعلم انها اكبر من الارض . اما في علاقته بالاحساس فهو صورة شيء محسوس ماضٍ ، أشبه برسم يخلفه في النفس الموضوع المحسوس مثلما يترك الخاتم طابعه في الشمع : وهذا التخيل هو ذكرى الموضوع، والذاكرة لا تكون إلا حيث يكون تخيل؛ وعليه ،ان الانسان لا يتذكر، خلافاً لما قاله افلاطون ، حقائق عقلية خالصة، بل يتأملها من جديد في كل مرة يتعقلها فيها(١٣١). واخيراً ، ان التخيل ، في علاقته بالعقل ، هو شرط الادراك العقلي؛ «فلا تعقل بلا تخيل » ،لأن التخيل هو الهيولى التي يتأمل فيها العقل الكليات ؛ فلزام على المهندس، اذا شاء أن يثبت خواص المثلث، أن يرسم مثلثاً ذا ابعاد محددة ؛ لكن ليس ما يشغل ذهنه هو هذه الابعاد بحد ذاتها(١٣٢) .

لا تخلو تصانيف أرسطو من إشارات متناثرة الى أعقد الوقائع العقلية ، مثل التذكر او الحكم : فالتذكر اشبه بتوجيه للنفس في طلب الذكرى ؛ والحالة الفعلية هي منطلق التذكر : وبالارتكاز الى سلسلة من حالات اخرى مرتبطة بالحالة الاولى ، إما لانها جميعها تشابهها ، وإما لأنها تعاكسها ، وإما لأنها كانت تجاورها ، يتم التوصل الى الذكرى المنشودة ؛ وهكذا يكون أرسطو جعل من وسائط التذكر ما سمي فيما بعد بتداعي الافكار (١٣٣) .

يقف في قطب المعرفة الآخر العقل ، وفعله هو التعقل اللامنقسم لماهيات معقولة هي ذاتها لامنقسمة . وان كان العقل يضاهي في يقينه الاحساس بالمحسوسات الجزئية ، فإنه يختلف عنه في الواقع اختلافاً

---

(١٣١) **في التذكر** ، ف ١ ، ٤٥٠ آ ، ٢٢ .

(١٣٢) المصدر نفسه ، ٤٤٩ ب ، ٣٠ .

(١٣٣) المصدر نفسه ، ف ٢ .

بيّناً ؛ فصحيح ان الصلة ما بين المعقول والعقل تماثل الصلة ما بين المحسوس والحاس : فالعقل يشبه فعلاً اللوح الفارغ الذي يحتوي بالقوة على المعقولات جميعاً والذي لا ينتقل الى الفعل إلا اذا انفعل بها[١٣٤] ؛ لكن على حين ان العضو الحاس يتلفه المحسوس اذا جاوز الحد في قوته، نظير الضوء المبهر، فإن العقل على العكس منه تزداد قدرته على التعقل كلما كان وضوح المعقول اكبر[١٣٥]. زد على ذلك انه بينما يبقى الحاس في فعل الاحساس المشترك متمايزاً على الدوام عن المحسوس ، يتماهى العقل ، في فعل التأمل التعقلي ، تماهياً تاماً مع الموضوع ، ومهما بحثنا وفتشنا فلن نجد فيه ، في أثناء عملية التعقل، شيئاً آخر سوى موضوعه : هو اذن ذاته معقول [١٣٦] . وأخيراً ، على حين ان الاحساس يتوزع بين أعضاء لا تتوافر لكل عضو منها القدرة إلا على تحسس نوع خاص من المحسوسات ، يقتدر العقل على استقبال المعقولات كافة بلا استثناء . هذه السمات المميزة الثلاث ترجع الى علة وحيدة ، وهي ان العقل يدرك الصور او الماهيات بغير مادتها أو هيولاها، وقد انعتقت من كل الخصوصيات التي تصاحبها في المحسوس ؛ فالعقل لا يتعقل ، مثلاً ، الافطس الذي يشكو من انحناء في الانف ، بل يتعقل انحناء الانف ، اي الفطوسة ذاتها ؛ وبواسطة التجريد ينتقل الى الفعل بالمعقولات التي ما كان لها من وجود إلا بالقوة في المحسوسات ؛ والحال أن علم الاشياء بغير هيولاها هو هو هذه الاشياء عينها ؛ فلا وجود في المفهوم الهندسي او الحسابي لشيء آخر غير ما نتعقله نحن فيه[١٣٧] .

---

(١٣٤) في النفس ، ك ٣ ، ف ٤ ، ٤٢٩ ب ، ٣١ .

(١٣٥) المصدر نفسه ، ف ٤ ، ٤٢٩ أ ، ٢٩ .

(١٣٦) المصدر نفسه، ف ٤ ، ٤٣٠ أ ، ٢ .

(١٣٧) المصدر نفسه، ف ٧ ، ٤٣١ ب، ١٢ .

مع ذلك فإن عقلنا ليس إلا مجرد قدرة على التعقل : صحيح أنه المعقولات طراً ؛ لكنه ليس كذلك إلا بالقوة : فالعقل لا يتعقل على الدوام؛فكيف يتأتى له ان ينتقل الى الفعل ؟من الواضح أنه لا يفعل ذلك تحت تأثير الصور المحسوسة ؛ ولئن تكن هذه الصور ضرورية في الارجح لعملياته في التجريد ( لا تعقل بدون صور ) ، فمن غير الممكن بالمقابل ان تتولد من هذه الصور تلقائياً المعقولات بالفعل ، إذ هي لا تحتويها إلا بالقوة فقط . وبمقتضى القاعدة العامة التي تنص على أن الموجود لا يمكن ان ينتقل من القوة الى الفعل إلا بالتماس مع موجود بالفعل ، لا يجد ارسطو مناصاً من الافتراض بأنه يوجد فوق عقلنا ، الذي لا يتعقل على الدوام،عقل هو ابداً بالفعل،عقل غـير منفعل، نظـراً الى انه تعقل ثابت سرمـدي ، لا يطرأ عليه اي تغير ، بل منتج لجميع التعقلات الاخرى ، على غرار الضوء الذي ينتقل بجميع الالوان الى الفعل . ما مكانة هذا العقل بالضبط ؟ اهو ، نظير العقل المنفعل أو بالقوة ، جزء من النفس البشرية ؟ لا يبدو ذلك ، نظراً الى ان أرسطو يعلن أنه ابدي غير قابل للفساد ، على حين أن العقل المنفعل فانٍ . فإن يكن جوهراً مفارقاً للنفس البشرية ، افلا يكون ومحرك السماوات واحداً ، اي الله الذي هو ابداً عقل بالفعل ؟ هذا ما يبدو في ظاهر الحال ، ولاسـيما ان العقل الكامن فينا هو الجزء الاكثر الوهية من كياننا ، الجزء الذي يضعنا نشاطه فوق مستوى الطبيعة البشرية ويجعلنا نشاطر الآلهة حياتها . بيد ان ارسطو لا يفصح عن رأيه بصدد هذه النقطة على نحو جازم قاطع ، بل يترك شراحه في بلبلة سنرى فيما بعد ما نتائجها ( في النفس ، ك ٣ ، ف ٥ ) .

الشيء الثابت الاكيد هو المكانة التي اختص بها ارسطو العقل في النفس الانسانية . فإن كان العقل يدرك الأشياء بغير مادتها ، فذلك لأنه هو نفسه بلا مادة : هذا معناه أنه لا حاجة به الى اي عضو

جسماني ؛ وان كان التعريف النوعي للنفس ، من حيث أنها غاية وكمال أول [١٣٨] لجسم متعضٍ ، يظل ينطبق عليه ، فذلك ليس بالمعنى نفسه الذي ينطبق به على القوة الغاذية أو القوة الحساسة : إذ ليس لنا ان نماري في أرجح الظن بأن الجسم المتعضي شرط لا يمكن بدونه للعقل ان يتعقل ، لأنه لا يستطيع ان يتعقل بلا صور . لكن بما أنه هو نفسه مستقل عن الاشتغال الوظيفي لعضو بعينه وللصور بالذات ، فلا مناص من القول إنه ينضاف الى النفس عن طريق ضرب من التخلّق المتعاقب épigénèse ، وانه يدلف اليها من الخارج و « من الباب » [١٣٩] .

النفس في هذه الحال تُتصور بمثل ما يُتصور به الكون ، بل وفق المخطط نفسه ان جاز لنا القول : ملكات وقوى تتجه في إفصاحها عن نفسها ، وبالاعتماد على الجسم المتعضي ، نحو حد ، هو العقل ، وهذا العقل هو من بعض النواحي متسامٍ على هذه الملكات أو القوى عينها . وهكذا يعود علم النفس وعلم الكون ، بعد ما تراخت الروابط فيما بينهما قليلاً لدى افلاطون نزولاً عند مقتضيات أسطورة القدر التي تخلق حقاً للنفس فردية ، الى الاتحاد بعرى أوثق من ذي قبل . فالنفس لا وجود لها ، في هذه الفلسفة ، إلا لتكون صورة روحية للوجود. « النفس هي بمعنى ما الموجودات كلها ؛ إذ أن الموجودات تكون إما محسوسة وإما معقولة ؛ والحال أن العلم هو بنوع ما المعلوم ، والاحساس هو المحسوس » [١٤٠] . وهذه الرؤية التركيبية للنفس لا تبرز للعيان سوى القطبين : الاحساس والعقل ؛ أما ما بينهما ، أي

---

(١٣٨) انتليخيا، «م» .
(١٣٩) توالد الحيوان، ك٢ ، ف ٣ ، ٧٣٦ ب ، ٢٧ .
(١٤٠) في النفس، ك ٣ ، ف ٨ ، الفاتحة .

جميع الحركات التعقلية التي نتقوم بها نحن أنفسنا ، من تفكير وظن وتخيل ، فتستغرقها علاقتها بواحد من ذينك القطبين الثابتين ، فلا يعود للنفس من شأن غير ان تكون تخيلاً للوجود وحدساً خالصاً به .

( ١٢ )

## الاخــــلاق

كان الفكر الافلاطوني ينهض برمته على أساس اتحاد وثيق العرى للغاية بين الحياة العقلية والاخلاقية والسياسيـة : وبالعلم تتـأهل الفلسفة لحكم المدينة . بيد أن هذا الكل المترابط يتفكك ويتناثر لدى أرسطو : فالخير الاخلاقي أو الخير العملي ، أي الخير الذي يمكن للانسان بلوغه بأعماله ، لا يمت بصلة الى **مثال الخير** الذي كان الجدل وضعه في أعلى الموجودات [١٤١] ؛ وليست الاخلاق علماً من العلوم الدقيقة مثل الرياضيات ، وانما تعليم يرمي الى أن يجعل الناس أفضل مما هم عليه ، وليست غايته أن يزودهم بآراء قويمة حول الاشياء التي ينبغي عليهم طلبها او الهرب منهـا فحسب ، بل ان يحملهم فعلاً على طلبها أو الهرب منها . « لا يكفي أن تُعرف الفضيلة، بـل ينبغي ايضاً أن تُمتلك وتمارس » . ولا يجوز لمعلم الاخلاق ان يتعلل بالاوهام بصدد نجع تعليمه : فالخطب والمواعظ لا تكفي لتلهم الناس الطيبة ؛ صحيح أنها ستثمر إذا ما توجهت الى فتيان من ذوي النفوس الكريمة والشريفة ، لكنها تقف عاجزة عن الاخذ بيد السوقي الى الفضيلة . الاخلاق تعليم اذن ، لكنه تعليم ارستقراطي ؛ وما هي بوعظ وإرشاد للجمهور ، وانما دعوة أهل المواهب الى التفكير والتأمل ؛

---

(١٤١) الاخلاق النيقوماخية، ك ١، ف ٦ .

أما الباقون فحسبهم العادة وخوف القصاص [١٤٢] . بل اكثر من ذلك : فالفضيلة لا يكتب لها تمام النماء فيما يظهر إلا بين ظهراني الطبقات الميسورة : « من المتعذر او من العسير للغاية على المعوز ان يأتي كريم الفعال ، إذ كثيرة هي الاشياء التي لا يستطيع الانسان قياماً بها إلا اذا اعتمد ، في جملة وسائطه، على أصدقاء وثروة وسلطان سياسي » ؛ ولا يسع إنساناً عظيم القبح ، خسيس النسب ، منفرداً ولا نسل له ، ان يبلغ الى السعادة الكاملة [١٤٣] . وليس في المستطاع ممارسة بعض الفضائل النفسية ، نظير الشجاعة والسخاء والادب والعدل، إلا في مستوى اجتماعي محدد :«لا يملك الفقير ان يكون يكون كريماً ؛ إذ ليس في حوزته ما يمكِّنه من الانفاق على سعة ؛ ولو حاول ذلك ، لكان غبياً أحمق [١٤٤] . »

ان هذه الاخلاق هي أخلاق طبقة بورجوازية ميسورة وعاقدة العزم على الاستفادة بحكمة من امتيازاتها الاجتماعية ؛ فلا نشيم فيها لا النَفَس الشعبي لموقظ الضمائر الذي كانه سقراط ، ولا اليقين الذي كان يعمر به قلب افلاطون.واخلاق ارسطو تأتلف اكمل الائتلاف مع تتمة فلسفته : فبيت القصيد ، في مضمار الاخلاق كما في كل مضمار آخر ، تحديد غاية ، ثم تعيين الوسائل القمينة بـالايصـال الى هذه الغاية . بيد انها غاية عملية وانسانية ، اي يفترض فيها ان تكون في متاح الانسان بأعماله ؛ ولمعرفتها ، لا بد من الاعتماد على الملاحظة والاستقراء ، اي البحث عن الدوافع التي تحدو بالناس الى العمـل ؛ والحال أنه لا مراء في أنهم ينشدون جميعهم السعادة ؛ فما اللذة والعلم والثروة إلا وسائل لبلوغ هذه الغاية التي لا ترتهن من ثم بأية

---

(١٤٢) المصدر نفسه، ك ١٠، ف ٩ ، ١١٧٩ ب، ١ .

(١٤٣) المصدر نفسه، ك ١، ف ٨ ، ١٠٩٩ أ ، ٣١ .

(١٤٤) المصدر نفسه، ك ٤، ف ٢، ١١٢٢ ب، ٢٥ .

غاية أخرى . الغاية هي اذن السعادة ، لكنها سعادة انسانية ، أي هي في متاحنا بأعمالنا وتدوم ما دامت حياتنا أو الشطر الاكبر منها . على أنه من المهم ان نلحظ أن هذه السعادة التي توجه العمل باعتبارها غاية ليست لا جزءاً من العمل ولا نتيجة له (مثلما ان الحدس العقلي ليس نتيجة للعمل الذهني ، لأنه هو الذي يوجه بالاحرى هذا العمل) ؛ والحق أن السعادة هي من مقولة اخرى غير مقولة العمل : فالسعادة مطلق وفعل ؛ أما العمل فمضاف الى غاية ؛ [١٤٥] ؛ وتأتينا السعادة على سبيل الهبة من الآلهة ومكافأةً على فضيلتنا ؛ فهي مبدأ كل خير ، وفيها نفحة من الالوهية [١٤٦] . وذلك هو أصلاً الراي الذي يجمع عليه الناس طراً ، إذ يرون في السعادة شيئاً هو اثمن الاشياء وأنفسها طراً ، دون ان يروا فيها مع ذلك شيئاً حميداً خليقاً بالثناء . ولكاننا بأرسطو يحارب هنا ذلك النمط من فلسفة السعادة الذي ساد قبله وكان مغايراً جداً لفلسفته هو في السعادة ، والذي جمع ما كان هو يحرص أشد الحرص على التفريق بينه : الحميد والثمين ، العمل والغاية . [١٤٧] .

ثمة قاعدة عامة تنص على ان الموجود لا يدرك غايته الخاصة إلا اذا أنجز الوظيفة الموكلة اليه ؛ والإجادة في اداء هذه الوظيفة هي فضيلة هذا الموجود . مفهوم الفضيلة بصفة عامة يتخطى إذن بكثير دائرة الاخلاق ؛ فمن الممكن الكلام عن فضيلة كائن حي كما عن فضيلة موضوع لا حياة فيه أو أداة مصنوعة . وكلمة الفضيلة لا تشير الى كيفية اخلاقية صرف . زد على ذلك أن فضيلة موجود من الموجودات هي شيء مكتسب مضاف إضافة الى الماهية ؛ فلا وجود

---

(١٤٥) **الاخلاق**، ك ١، ف ٩ ، الفاتحة .

(١٤٦) المصدر نفسه ك١ ،ف ١٢، الخاتمة .

(١٤٧) المصدر نفسه، ك ١، ف ١٢ .

لاكثر أو لأقل في الماهية ، ورأي أرسطو بهذا الصدد قاطع باتر : فإما ان يكون الانسان إنساناً وإما ألا يكون ، لكنه لا يملك ان يكون انساناً بقدر اكثر أو أقل . بيد ان ماهية الموجود لا تُستنبط منها دوماً صفاته وكيفياته كلها بمثل اللزوم الذي تستنبط به خواص المثلث من ماهيته ؛فثمة درجات متفاوتة في الكمال بالنسبة الى موجود من الماهية نفسها ؛فهناك ادوات من نوعية جيدة او رديئة ، إذ لا تدخل النوعية الجيدة او الرديئة في عداد الماهية ؛ في مقولة النوعية او الصفة تكمن اذن الفضيلة، وعلى الاخص في الصفات المكتسبة (**الاخلاق**،ك ١،ف ١٣، ك ٢، ف ١ ) .

لنطبق هذه المبادىء على الانسان : فوظيفته الخاصة والمميزة هي النشاط المطابق للعقل : فكل نشاط انساني ، اجيداً كان ام رديئاً ، نشاط عاقل ؛ والفضيلة الانسانية تكمن في جودة هذا النشاط أو كماله . وتحقيق معنى هذه العبارة هو هدف نظرية لفضائل ؛ والحال أن هذا المعنى بالغ التعقيد والغنى فيما اذا شئنا أن نتقرى أثره في جميع التفاصيل الخاصة والجزئية للحياة الانسانية ، وهذا ما هو واجب أصلاً ؛ ذلك ان المفروض بالاخلاق ان تعلِّم الانسان كيف يعمل ويسلك، وان تنزل بالتالي الى جميع الحالات الخاصة والجزئية: «ان المبادىء العامة، في ما يتصل بالعمل، فارغة؛ على حين ان المبادىء الخاصة اقرب الى الحقيقة لأن الاعمال تطال ما هو خاص» (ك٣ ،ف ٧ ، الفاتحة ). الاخلاق اذن ضرب من وصف عيني للغاية للكيفية التي يمكن بها للعقل ان ينفذ الى النشاط الانساني ويوجهه بتمامه؛ ولا يجوز إغفال أي تفصيل ، مهما دق ، من تفاصيل الحياة العاطفية والعلاقات الاجتماعية ؛ إذ بهذه التفاصيل وحدها يتخذ العقل معنى وتتجه الاخلاق بطبيعة الحال نحو وصف الانفعالات والاهواء ، تماماً

كما ستحل ، بعيد ذلك بزمن وجيز ، ملهاة ميناندرس [١٤٨] ( ٣٤٢ ـ ٢٩٠ ) الجديدة التحليل المرهف للطبائع والشخصيات محل عنف الذم والقدح لدى ارسطوفانس . وهذه التحاليل هي التي تخلع على كتاب الاخلاق النيقوماخية قيمته ؛ فهي عبارة ، لا عن قواعد عامة ، بل عن أبحاث ، الغرض منها بيان « متى ينبغي أن يبادر الانسان الى العمل ، وفي أي الاحوال ، وحيال أي الاشخاص ، وبرسم أي الاشياء ، وعلى أي الانحاء » ( ك ٢ ، ف ٧ ) .

ان الفضيلة استعداد وطيد ثابت منه يتولد العمل الفاضل ؛ وما هذا الاستعداد بطبيعي او فطري ؛ فالانسان يرى النور حاملاً معه استعدادات لبعض الانفعالات والاهواء ، كالغضب أو الخوف مثلاً ؛ بيد أن هذه الاستعدادات ما هي برذيلة أو فضيلة ، وهو لا يحمد عليها ولا يلام . انما الفضيلة استعداد مكتسب ، واكتسابه يكون بالارادة ، لأنه محمود ؛ ولا يكون وجود حقيقي للفضيلة إلا متى صارت عادة ، اي متى انتجت ، وهي المكتسبة ، أعمالاً بسهولة مماثلة لتلك التي ينتجها بها استعداد فطري ؛ فالانسان لا يكون عادلاً حقاً إلا اذا كان لا يعاني أي مشقة ، بل يشعر على العكس بلذة حينما ينجز عملاً عادلاً ؛ وهذه العادة ، المتولدة عن الارادة ، تجعلها في الوقت نفسه اشد حزماً . كل ما في الانسان من فضائل نابع اذن من اختياره الارادي .

لكن ما ينبغي ان يكون عليه هذا الاختيار ليكون عاقلاً وفاضلاً ؟ بصدد هذه النقطة الفاصلة يستعين ارسطو ( وتلك هي العلامة الفارقة لمنهجه في الاخلاق ) من جهة أولى بتشبيه ، ومن الجهة الثانية بالراي

---

(١٤٨) :ميناندرس: شاعر اغريقي (نحو ٣٤٢ ـ ٢٩٢ )، كتب عدداً من الملاهي وعدّ ممثل « الملهاة الجديدة » ، وقد حاكاه بلاوطس وتيرنسيوس . «م» .

الشائع بين الكافة ( ك ٢ ، ف ٦ ) . فهو يشبه اولاً الفعل الفاضل بصنائع الطبيعة والفن : فأول ما ترمي اليه هذه الصنائع تفادي الشطط ان زيادة عن الحد وان نقصاناً ؛ فالاطباء يعلمون أن الصحة أو جودة الجسم نسبة عادلة بين القوى الفاعلة المتناقضة ، الحارة والباردة ، التي تتدفق على الجسم ؛ والنحات والمعمار ينشدان أيضاً بعض النسب الصحيحة ؛ وتدرك الطبيعة والفن غاية كمالهما متى بلغا الى هذا الوسط بين إفراط وتفريط . والشرط المادي لهذا المثل الاعلى أن يكون مضمار عملهما مقداراً من تلك المقادير المتصلة التي تحتمل الاكثر والاقل ، واحداً من تلك اللامتناهيات الكثيرة التي تكلم عنها افلاطون في فيلابوس والتي يتجاور فيها الاكثر حراً والاكثر برداً، الارفع والاخفض . والحال ان هذا الشرط متحقق في الحياة الاخلاقية ؛ فالارادة تعمل في مجال الافعال والانفعالات التي تحتمل النقص والشطط ، الاكثر والاقل ، والتي يكون مثولها مثنى مثنى ، كالخوف والجرأة ، والاشتهاء والنفور ، بحيث تعني اية زيادة في أحد الحدين نقصاناً في الآخر ؛ وقوام الفضيلة في هذه الحال بلوغ الوسط العدل في هذه المتصلات . وذلك هو ايضاً الرأي الذي تذهب اليه الكافة حينما ترى ان للصلاح وجهاً واحداً وللطلاح الف وجه . بيد ان مشكلة الوسط ترتدي طابعاً خاصاً ، مرده الى موضوع الاخلاق بالذات : فليس لزاماً ، على من يطلب موضوع الفضيلة ، أن يعرِّف الوسط تعريفاً واضحاً دقيقاً مطلقاً ، شأنه حين يعرِّف وسطاً حسابياً بين طرفين . فالاخلاق لا تحتمل صرامة كهذه ؛ فهي تتوجه الى أناس ميالين بطبائعهم الى انفعالات متعاكسة،من كل درجة ومن كل طبيعة؛ ولا ترمي الى تزويد هؤلاء الناس بتعريف نظري للفضيلة بقدر ما تتطلع الى استحداثها فيهم ؛ والحال انه من الواضح الذي لا يكاد يكون بحاجة الى بيان ان الشجاعة لا تُستحدث بكيفية واحدة لدى

المتردد الذي لا بد من حثه وحضه ولدى المتهور الذي يتعين زجره وكبحه ؛ وبمقتضى كل حال بحالها ، يكون الوسط اقرب الى هذا الحد أو ذاك ؛ فهو وسط بالنسبة الينا ، لا تبعاً للشيء ذاته . ان تعيين الوسط ، وهو غير قابل للفصل عن وسائل استحداثه ، مسألة حصافة وفطنة اذن . أضف الى ذلك ان الوسط في الوسط الحسابي لاحق على الحدين ومتعين بهما ؛ أما في الحياة الاخلاقية فإن الحدين لاحقان على الوسط ، مثالياً على الاقل ، ولا يتقومان كحدين إلا بالاضافة اليه ؛ فالناقص لا يمكن تصوره بما هو كذلك إلا بالنسبة الى الكامل ؛ والوسط هو بمعنى من المعاني الحد الحقيقي ، أي الدرجة العليا من الكمال ( ك ٢ ، ف ٦ ) .

إن الفضيلة ، في زبدة القول ، نزوع مكتسب للارادة يقوم في وسط ، وهذا الوسط وسط بالاضافة الينا ، والعقل هو الذي يحدده ، أي انه في مستطاع الانسان الحصيف ان يتعرفه[١٤٩] . وهذا إطار بالغ العمومية ليس لغير التجربة الاخلاقية ان تملاه ؛ فبقدر ما تتعدد أزواج الانفعالات المتعاكسة ، تتعدد الفضائل ، وتتعدد أزواج الرذائل المتعاكسة فيما بينها ومع الفضيلة . فنسبة الى الخوف والجراة ، مثلاً ، هناك فضيلة واحدة ، هي الشجاعة ، ورذيلتان هما التهور والجبن ؛ ونسبة الى طلب اللذة ، تكون الفضيلة هي العفة ، وتكون الرذيلتان المتعاكستان الشراهة وجمود الحس . وكذلك الحال حينما يواجهنا زوج من فعلين معاكسين واحدهما للآخر ؛ فالفضيلة في الجود بالمال هي السخاء ، والرذيلتان المتعاكستان هما من الجهة الأولى الخسة ، ومن الجهة الثانية التبذير ( ك ٢ ، ف ٧ ) . وتبيِّن لنا هذه الامثلة بصورة افضل كيف ان الفضيلة وسط اعتباري بالنسبة الى

---

(١٤٩) الاخلاق، ك ٢، ف ٦ ، ١١٠٦ ب، ٣٦ .

وضعنا الانساني ، بل حتى بالنسبة الى وضعنا الاجتماعي ؛ وهكذا فـإن السخاء ، وهـو فضيلة افـراد مفردين من أصحـاب الثروة المتواضعة ، هو غير الأريحية ، وهي فضيلة الغني صاحب السلطان المحسن الى مدينته : فما هو عند الأول كرم لن يعدو ان يكون عند الثاني خسة .

جلي للعيان إذن أنه إذا كان ارسطو يعرِّف الفضيلة بأنها نزوع إرادي ، فإنه أبعد ما يكون عن ان يرى فيها نية ؛ فهو لا يعتبر هذا النزوع إلا نزوعاً الى العمل ؛ فان انعدمت الشروط المادية للعمل ، لم يعد للفضيلة من معنى . « ان الكريم بحاجة الى المال كيما يتصرف بكرم ، والعادل بحاجة الى العلاقات الاجتماعية ؛ ذلـك ان النيات لامـنظورة ، والجائر يتباهى هو أيضاً برغبته في العدل » . وعلى هذا ، فإن الفضائل فضائل انسانية لا تقبل انفصالاً عن الوسط الاجتماعي ، فضائل سياسية لا يحوزها بتاتاً الآلهة مثلاً .«و كيف للآلهة ان تكون عادلة ؟ وهل نملك ان نحبس ضحكتنا ان رأيناها تعقد فيما بينها العقود وتسلِّم الودائع ؟ »[١٥٠] .

من هنا كان تحليل أرسطو للارادة ( ك ٣ ، ف ١ الى ٥ ) ؛ فهو لا ينظر فيها بحد ذاتها ، بل في علاقاتها بالعمل الذي تنتجه . والمسألة في المقام الأول مسألة علم تربوي اجتماعي ؛ فبيت القصيد معرفة الافعال والاعمال التي يمكن للمشترع في وقت لاحق ان يشجعها بثنائه أو يمنعها باستنكاره ولومه ؛ وشرطها الأول ان تكون اراديـة . وهذا الشرط يختص بمختلف عللها ، أي بمبدأها الاصلي وغايتها ووسيلتها . فالعمل يكون ارادياً بأعم معاني الكلمة حينما يكون منطلقه من داخل الكائن الذي يأتيه . أما ما يجعل عملاً من الاعمال غير إرادي فهو إما

---

(١٥٠) ك ١٠،ف ٨ ، ١١٧٨ أ ٢٤ و ١١٧٨ ب ٢٨ .

إكراه مادي ، كما عندما تجرفنا الريح ، وإما إكراه معنوي ، كذاك الذي يمارسه الطاغية ( ولكن لا وجود هنا لاية قاعدة دقيقة لتحديد النقطة التي يجعل عندها التهديد من الفعل لاإراديـاً ) ، وإما اخيراً الجهل ، لا الجهل بالخير والشر ، بل الجهل بالظروف الخاصة التي كانت معرفتنا بها ستعدُل عملنا . وبهذا المعنى العام ، ليس العمل الارادي وقفاً على الانسان ، بل هو موجود ايضاً لدى الحيوان . اما الفعل الانساني الحق فهو الفعل الذي يأتيه الانسان عن اختيار متبصر ، أي عن اختيار مسبوق بترو . والتروي تحرٍ ينصب لا على غاية الفعل ، وانما على مختلف الوسائل القمينة بالايصال الى هذه الغاية ؛ وعليه ، لا يكون ترو إلا حيث كان احتمال وعدم تعيين . والتروي مكافىء في المضمار العملي للتفكير الاستدلالي في المضمـار النظري : فهو يبني أقيسة عملية ، مقدمتها الكبرى قاعدة ارشادية وغاية ( اللحوم الخفيفة صحية ) ، ومقدمتها الصغرى مشاهدة فعلية عن طريق الادراك الحسي ( هذا اللحم خفيف ) ، ونتيجتها حكم عملي يؤدي مباشرة الى الفعل او الترك . والحكم العام ، غير المصحوب بمعرفة خاصة بالوقائع ، لا يستتبع ابداً الفعل ؛ ودور « العقل العملي » هو بالتحديد كشف الوقائع الخاصة التي تعبر عنها المقدمات الصغرى ( والادراك الحسي هو هنا فعلياً عقل ) ، على حين ان « العقل النظري » يتعرف المبادىء الأولى[١٥١] . غير ان التروي هو على الدوام مضاف الى غاية ؛ وإرادة الغاية ، المباينة جداً للتروي الذي يتعلق بها ، هي الارادة التي تستهدف الخير ، او على اية حال ما يبدو لنا هو الخير .

ان من نتيجة هذا التحليـل للإرادة التمييـز بين نـوعين من الفضائل : الفضائل الاخلاقية ، وهي تلك التي تتصل بالخلق ، اي

---

(١٥١) ك ٦، ف ١١، ١١٤٨، ا، ٣٥ .

بميولنا الطبيعية الى هذا الانفعال أو ذاك لإلزامها جميعاً حدودها الصحيحة ، والفضائل العقلية ، وهي صفات التفكير العملي المؤدي الى الفعل . ومن المستحيل خلط الاولى بالثانية ، أي الخلط بين قوة الارادة المتحكمة بالانفعالات والاهواء وبين وضوح العقل الذي يتحرى عن الصراط المستقيم . وهكذا تتقوض الوحدة التي يبدو ان سقراط شاء ان يقيمها بين التحكم بالذات وبين التفكير ؛ فالجزء اللاعقلاني من النفس يبقى أشبه بعنصر غير قابل للاختزال ، يستطيع العقل ان يسوسه ، لا ان يستوعبه ؛ والفضائل الاخلاقية ، من شجاعة أو عدل ، توجد معنا منذ مولدنا تقريباً ؛ اما الفضائل العقلية ، كالحصافة مثلاً ، فلا نكتسبها إلا بعد طول تجربة ومران . ومن المستحيل ايضاً الخلط بين الفضائل العقلية وبين العلم او الحكمة : فهذه الفضائل هي أولاً الحصافة ، وقوامها حسن التروي ، أي تطلعنا ، حينما نفكر ونتبصر ، الى خير وسيلة قمينة بإيصالنا الى غاية معلومة ، واخذنا بهذه الوسيلة ؛ وثانياً السداد ، وهو ان نعرف كيف نحكم حكماً صحيحاً على غيرنا من الناس في الاختيارات التي يقومون بها ؛ واخيراً الفطنة SUNESIS ،وهي الملكة التي تتيح لنا أن نحكم حكماً صحيحاً في ما هو لائق ومناسب . والحال انه على حين ان العلم علم بالكليات والضرورات ، فإن التبصر العملي لا يتعاطى ، كما رأينا ، إلا مع أحوال خاصة وجزئية واحتمالية ؛ وبما انه عبارة عن معرفة معقدة بالوسائل المختلفة لبلوغ غاياتنا ، فليس له ان يتأدى الى حقائق كلية ( الكتاب السادس ) .

هذا الميل عينه الى تفريق ما كان يجمع بينه فكر سقراط وافلاطون نلتقيه في نظرية العدل ( ك ٥ ) . فالعدل لدى افلاطون هو السند لوحدة الفضائل ؛ اما لدى ارسطو فيغدو فضيلة قائمة في ذاتها . هذا لا يعني أنه يتخلى نهائياً عن الفكرة التي تقول إن العدل هو الفضيلة

بكاملها ؛ فالعدل هو ما يأمر به القانون ، والقانون ، وعلى الاخص كما تصوره افلاطون ، يحتوي على عدد غفير من الاحكام الاخلاقية لتشجيع الفضيلة ؛ فهو يأمر بالعفة والشجاعة والليونة ؛ لكن من الضروري أن نضيف القول انه إذا كان التشريع يأمر بالافعال الفاضلة ، فالغرض الذي يرمي اليه ليس كمال الفرد ، وانما كمال المجتمع ؛ وعلى هذا فإن العدل ، في صورته البالغة العمومية هذه ، لا يشتمل إلا على جانب واحد من الحياة الخلقية ، هو ذاك الذي يتصل بعلاقاتنا بغيرنا من الناس ( ك ٥ ، ف ١ ) . بيد ان للعدل صورة ثانية اكثر اتصافاً بالخصوصية وقابلة هي نفسها للتفريع : فهو الفضيلة التي تحكم توزيع الامتيازات والثروات بين المواطنين ؛ وهو الفضيلة التي تكفل احترام العقود والمواثيق من كل ضرب ، كالبيع والشراء والإعارة ؛ وهو اخيراً الفضيلة التي تنهى عن افعال العسف والعنف . ومؤدى ما تقدم ان ارسطو يفرد مكانة متميزة وغير قابلة للاختزال للقانون في اشكاله الثلاثة الشائعة في عصره : توزيع الخيرات العامة بين المواطنين ، والقانون التعاقدي ، وقانون العقوبات . ويعزو الى هذه الضروب الثلاثة من القانون مبدأ واحداً ، هو المساواة ، لكنه يفهم هذه المساواة فهماً متبايناً في الحالات الثلاث : ففي القانون التوزيعي تسود المساواة التناسبية التي توزع انصبة الافراد بحسب قيمتهم ؛ اما مبدأ قانون العقود والعقوبات فهو المساواة الحسابية ؛ فمهمة القاضي ، من خلال الموازنة بين الاضرار والتعويضات والمصالح ، ان يوطد اركان المساواة من جديد لصالح الشخص الذي وقع عليه غبن ، سواء من جراء خرق لعقد أو فعل من افعال العنف . ومما يتيح امكانية هذه المساواة في تبادل السلع والبضائع اختراع ذلك المقاس المشترك الذي يعرف باسم النقود .

ينـزع ارسطو إذن الى أن يبتدع ، في مضمار الاخلاق ، قطاعات

متمايزة ، لكل قطاع منها مبادئه الخاصة . وما ذلك ايضاً لأن الفضائل لا ترتبط فيما بينها كلها بشروط مشتركة؛فلئن حبَّر ارسطو صفحات طوالاً حول الصداقة ( الكتابان ٨ و ٩ ) ، فاعتقاداً منه بأن الصداقة شرط لازم للفضيلة : لكن الصداقة في أعلى أشكالها ـ الصداقة بين أفراد أحرار ومتساوين ينبض قلب كل واحد منهم بحب الخير ـ هي وحدها القادرة ، بما تستتبعه من تبادل في الخدمات ، ان ترقى بالناس الى ذروة الكمال الممكن إذ تحثهم على الاقتداء بمثل بعضهم بعضاً وعلى تصحيح أخطاء بعضهم بعضاً ؛ وبديهي أن ذلك لا يصدق على الأشكال الدنيا من الصداقة ، كصداقة المنفعة التي تجمع بين الشيوخ ، او كصداقة اللذة التي تربط بين الفتيان .

حينما يدرس أرسطو اللذة (ك ٨ ، ف ١١ الى ١٤ ، وك ١٠ ، ف ١ الى ٥ ) ، فإنما ايضاً ليحدد أعلى أشكالها وليبين ان اللذة هي شرط الكمال الخلقي ؛ فلا غنى للفضيلة أن يشعر الانسان بلذة حينما يفعل ما من واجبه ان يفعله وبتنغيص حينما ياتي من الافعال ما كان ينبغي له الا ياتيه . ذلك انه من المستحيل في الاحوال جميعاً الا ينزع الانسان الى اللذة ، وأولئك الذين يصرحون ، صنيع أسبوسيبوس، ان كل لذة شر تدحضهم وتفند مغالطتهم التجربة العامة التي تدلنا أن الكائنات الحاسَّة جميعها تنشد اللذة باعتبارها خيراً ؛ ومثل هذا التكلف للزهد غير حقيق بأن ينأى بالناس عن اللذات الخطرة وأن يستاقهم الى اللذات النافعة . والحق ان كل فعل ، كائناً ما كان ، يقترن حال إنجازه بلذة ، شيمته في ذلك شيمة الكائن الحي الذي لا يدرك تمام نموه وتطوره بدون الجمال : فاللذة إضافة الى الفعل . ومن شأنها ، فضلاً عن ذلك ، ان تصل به ، بتشجيعها عليه ، الى خاتمة مطافه ؛ وان تكن في الأصل معلول الفعل ، فإنها تغدو على هذا النحو علة كمال هذا الفعل . وعلى هذا لا يجوز طلب اللذة بلا شرط باعتبارها

غاية بقدر ما لا تجوز الاشاحة عنها . فقيمة اللذة من قيمة الفعل ؛ وهذا معناه ان قيمة اللذات تتفاوت تفاوتاً عظيماً ؛ وهذا معناه ايضاً ان الفضيلة لا يمكن ان تدرك غايتها من الكمال إلا اذا بلغت من النماء الدرجة التي تتيح لها ان تؤتي لذة عند انتقالها الى الفعل .

الصداقة واللذة تتممان إذن ، كل على منوالها ، الفضيلة ؛ لكنهما لا يخلعان عليها مزيداً من الوحدة . فالفضيلة تبقى مشتتة الى أشكال متعددة . ولا مجال لأن يحاول احد إرجاع هذه الاشكال الى شكل واحد ؛ ولكن كما ان أرسطو عمد ، في مجال نظرية الجوهر ، الى تحديد الجوهر أولاً باعتباره معنى عاماً يتضمن في ماصدقه طائفة غفيرة من جواهر متباينة ، وانتقل بعد ذلك من هذا المعنى العام الى معنى جوهر مفرد ، هو الله الذي هو الجوهر امتيازاً وفي أعلى درجاته ، كذلك ينتقل ، في مجال الاخلاق ، وبإيقاع مشابه ، من المعنى العام للفضيلة ، باعتبارها عنواناً مشتركاً للفضائل الانسانية ، الخلقية والعقلية ، الى فضيلة هي الفضيلة امتيازاً وفي أعلى درجاتها ، فضيلة تعلو على الفضائل الانسانية ، فضيلة إلهية ، هي ملكة التأمل العقلي ( ك ١٠ ، ف ٦ الى ٨ ) . وعلى حين أن الفضائل الاخرى تستتبع اتحاد النفس مع الجسم والحياة الاجتماعية ، فإن العقل ، في تأمله للحق ، يختلي بنفسه ويكتفي بذاته ؛ وعلى حين ان تتمة الحياة الاخلاقية حياة مليئة بالمشاغل التي لا ينقطع لسيلها خيط ، فإن الحياة التأملية حياة متفرغة ، وبالتالي اسمى مقاماً بكثير ، ولاسيما أن وقت الفراغ هو غاية العمل ، وليس العمل هو غاية وقت الفراغ : الحياة التأملية اذن حياة لما هو إلهي حقاً في الانسان ، الحياة الوحيدة التي يمكن للانسان ان يتشاطرها والآلهة - والآلهة في المقام الأول فاعليات متعقلة - واخيراً الحياة التي تستحدث في الانسان ،مع اللذة الاسمى، السعادة التي يمكن لها ، اكثر من اي شيء آخر ، ان تستمر وأن يمتد

بها الاجل بغير ما تعب ولا كلل .

ان اخلاق رجل التأمل او رجل النظر والدرس ، الذي يعلو مقاماً على رجل السياسة،تستلزم ايضاً تفريقاً لما كان افلاطون رمى بحمية وحزم الى توحيده . فقد استشعر ارسطو بقوة ضرورة فصل الحياة الفكرية عن تتمة الحياة الاجتماعية وإنزالها منزلة الغاية القائمة في ذاتها . « ان الناس كلهم يرغبون بطبيعتهم في المعرفة »(١٥٢) ، والمعرفة اشبه بمطلق لا مرجع له غير ذاته . بيد أنه لا يسعنا مع ذلك القول إنه توجد لدى ارسطو ثنوية حقيقية في المثل الاعلى . فإن بين الحياتين ، العملية والنظرية ، تراتباً هرمياً ، والاولى تابعة للثانية ؛ فالحياة الاجتماعية للمدينة الاغريقية ، بكل ما تنطوي عليه من فضائل ، هي الشرط الذي يمكن ان يوفر للعالم الذي يتأمل وقت الفراغ ؛ هما اذن حياتان لا تفصم عراهما ، مثلما ان العرى بين الله والكون لا تفصم هي الاخرى .

## ( ١٣ )

## السياسة

« من الواضح ان المدينة ليست مجرد تجمع لتحاشي الاضرار المتبادلة ولتبادل الخدمات ؛ فهذه بطبيعة الحال شروط لازمة ،ولكن ليست هذه المدينة بعد ؛ فالمدينة تجمع من المساكن والأسر لتأمين حسن العيش ، أي لتأمين حياة مثلى ومستقلة »(١٥٣) . والقسم الاول من هذه الفقرة يستهدف افلاطون الذي كان وقع ، انطلاقاً من تعريفه

---

(١٥٢) **ما بعد الطبيعة**، الالف الكبرى، ف ١، الفاتحة .

(١٥٣) **السياسة**، ك ٣ ، ف ٥ ، ١٢٨٠ ب ، ٢٩ .

المدينة بتقسيم العمل وبالمقايضة ، في خطأ الإشارة الى الشروط المادية وحدها دون الطبيعة الحقيقية ، أي العلة الغائية للمدينة . فليست وظيفة المجتمع تأمين العيش فقط ، وانما حسن العيش ، أي أنه شرط الحياة الاخلاقية . وسيكون قوام علم السياسة في المقام الاول دراسة الشروط التي عن سبيلها يمكن الوصول الى هذه الغاية ؛ لكن ليس قوام هذه الدراسة الإنشاءات النظرية ، وانما الافادة بالاحرى من المشاهدات والتجارب التي يكثر منها أرسطو ويوسع نطاقها ببحوث تاريخية معمقة حول دساتير المدن ؛ وكان سبق للسفسطائيين أن وضعوا لوائح بقوانين المدن (١٥٤) ؛ ومن هذا المنظور يكون ارسطو تابع عملهم، وقد كتب بنفسه او استكتب تاريخ مختلف الدساتير. ومنهجه هنا مماثل لمنهجه في علم الاحياء : فالوقائع الاختبارية تجتمع في حُزَم وفق توجهات محددة .

وبالفعل ، ان الغاية التي يسندها الى المدينة هي ايضاً ، والى حد ما ، نتيجة خبرته وثقافته السياسيتين . فهو يرى في الاستقلال الاقتصادي للدولة الزراعية ، نظير اسبارطة ، شرط حيويتها الاخلاقية . واستقلال المدينة ينهض على أساس انتفاء العلاقات الاقتصادية مع الخارج ؛ أما متى طلب البلد ، كما فعلت اثينا في القرن الخامس ، موارد عيشه من تجارته مع الخارج ، فيصير أمر وجوده بين أيدي البلاد التي تنتج الحنطة وايدي البلاد التي تشتري منتجاته ؛ ومن هنا كانت التجارة الكبرى تستتبع وجوباً القرض بفائدة ومن بيوت المال(١٥٥) .ولا يتردد ارسطو في أن يصدر حكم إدانة بحق كل تلك

---

(١٥٤) الاخلاق النيقوماخية ، ك ١٠ ، ف ٩ .

(١٥٥) كنكل : الاسس الاجتماعية - الاقتصادية لنظرية الدولة لدى ارسطو DIE SOCIALOKONOMISCHE GRUNDLAGEN DER STAATSLEHRE VON ARISTOLELES. ١٩١١ ، ص ٩٢ .

الحضارة الجديدة التي هي مجلبة للحروب ؛ بل ربما حبذ العودة الى الاقتصاد الطبيعي . والأسرة هي الوحدة الاقتصادية ؛فلديها يتوافر كل ما هو ضروري لتنتج ما هو لازم لاستهلاك أعضائها ؛ وهي لا تقايض سوى فائض هذا الاستهلاك . لا وجود إذن لأي شغيل حر وذي أجر ؛ فنظام العبودية ، وما يخوله من سلطان مطلق للسيد على العبد ، شرط لهذا التنظيم الاقتصادي ؛ فالعبد هو الاداة الحية التي لا إرادة لها سوى إرادة صاحبها وسيدها ولا مشاركة لها في الفضيلة الاخلاقية ؛ ولن يعود للعبد من نفع « يوم ستسير المكاكيك من تلقاء نفسها » (ك١ ، ف٢) . وليس في تقسيم البشرية هذا الى سادة وعبيد شيء من العسف أو العنف : فالطبيعة ، المنصاعة للغائية ،تخلق، في مناخات آسيا الحارة ، رجالاً ذوي ذكاء ومهارة ، ولكنهم عاطلون من الشجاعة ، لذا خلقوا ليكونوا مستعبدين ؛ وبالمقابل فإن مناخ اليونان المعتدل هو وحده الذي يستطيع ان ينجب رجالاً اذكياء وشجعاناً في آن معاً ، وأحراراً بحكم الطبيعة لا بحكم العرف . والحق إن المرء ليشيم في هذه النظرية ، التي تتمشى على أحسن وجه مع مذهب ارسطو الغائي ، صدى ايضاً لذلك الصراع المؤرث بين الاغريق والبرابرة ، وربما محاولة لتبرير المشروع الجبار لفرض هيمنة اليونان على العالم بأسره ، وهو المشروع الذي تنطع له عصرئذ الاسكندر(١٥٧) .

ان للأسرة اكثر من مجرد غاية اقتصادية ؛ فهي تتيح لرب الأسرة أن يوجه تلك النفوس الناقصة التي هي نفوس النساء والاولاد ؛ ولكن حذار من أن نحسب هذه النفوس ، لنقصها ، نفوس عبيد ، أو ان نظن

---

(١٥٦) البرابرة : اسم أطلقه الاغريق على جميع الشعوب الاخرى، بما فيها الرومان، التي بقيت خارج اطار حضارتهم . وبعدئذ تماهى الرومان من تلقاء انفسهم مع الاغريق . ويقابل البرابرة عند العرب الاعاجم. «م» .

(١٥٧) **السياسة**، ك ٧ ، ف ٦ ، ١٣٢٧ ب، ٢١ ـ ٢٣ .

سلطان رب الاسرة هذا سلطاناً مطلقاً ؛ فالزوج يأمر الزوجة كما يأمر الوالي من ولي عليهم ،والاب يأمر الاولاد كما يأمر الملك رعاياه ( ك١ ، ف٥ ) .

على هذا النحو تشتمل الأسرة على جميع الشروط اللازمة التي تتيح للمدينة الا تضم سوى مواطنين أحرار ومتساوين . وبالفعل ، ينبغي ان يُسقط من عداد المواطنين جميع اولئك الذين يتولجون بوظائف الانتاج ، من زراع وصناع ؛ فهذه مهن لا تتصف بالشرف والنبل ، ولا تذر على « وقت الفراغ اللازم لمارسة الفضيلة والاهتمام بالسياسة » ؛ ومن الضروري ان يُستخدم فيها أفراد من أجناس اخرى لا يفكرون بغير عملهم ، لا بالثورات . ووظائف المدينة بحصر المعنى وظائف عسكرية وقضائية ، يتولاها نفس الرجال ، وانما في أطوار متباينة من أعمارهم ؛ ومن الواجب أن تضاف اليها الوظائف الكهنوتية ( ك٧ ، ف٧ ) .

ينجم تنوع الدساتير ( ك٤ ، ف٤و٥ ) عن الطرائق التي لا يحصى لها عد في توزيع هذه الوظائف ، المتماثلة دوماً ، بين المواطنين . فالديموقراطية تكون عندما يكون على رأس الحكم رجال أحرار ومن غير أصحاب الثروات ، ممن يؤلفون الغالبية ؛ واهم سمات الديموقراطية الحرية والمساواة ؛ على أنه يبقى من الواجب أن نميز الديموقراطية التي الإمرة فيها للقانون من الديموقراطية(١٥٨) التي الإمرة فيها للجمهور المتقلب الأهواء في الانتخابات . وتكون الاوليغارشية(١٥٩) عندما يتسنم سدة الحكم الاغنياء والاعيان ؛ وهي تنزع الى المونارشية(١٦٠) طرداً مع تعاظم تركز الثروات . أحد الشروط

---

(١٥٨): حرفياً: حكم الكثرة او الشعب. «م» .

(١٥٩) حرفياً: حكم القلة. «م» .

(١٦٠) حرفياً: حكم الفرد الواحد، وبالتالي الملكية. «م» .

الأساسية لتنوع الحكومات يكمن اذن في توازن الثروات . فالتفاوتات الكبيرة في الثروة تولِّد لا محالة الاوليغارشية . والهدف النهائي للمدينة ضمان سعادة المواطنين وفضيلتهم عن طريق سيادة القانون ؛ والحال ان هذه السيادة تيسرها بعض الشروط الاقتصادية ، وتحديداً تطور الطبقات الوسطى : « حينما يكون زمام المدينة بين أيدي طبقة الزراع ومن يحوزون ثروة متوسطة ، يسود القانون ؛ فهؤلاء إذ يعيشون من عملهم ولا ينعمون بوقت فراغ ينصاعون للقانون ولا يعقدون إلا الضروري من الجلسات » . فان كثر على العكس من ذلك عدد المواطنين الناعمين بأوقات الفراغ ، انقلبت الديموقراطية الى ديماغوجية(١٦١) «وناب الاقتراع مناب القانون » . والنهج هنا واضح : فليس بيت القصيد تأسيس مدينة ، وانما العثور ، ضمن الشروط القائمة فعلياً وتاريخياً ، على الوسائل لضمان الخير الاجتماعي ، وهي لامتناهية التنوع ومتقلبة تبعاً للظروف ؛ وللاهتداء الى خير دستور ممكن في حالة بعينها ينبغي ان تؤخذ بعين الاعتبار حتى الشروط الجغرافية : « إن مشارف المدينة اوليغارشية ومونارشية ، وبطاحها ديموقراطية » (ك ٧ ، ف١٠ ) . وهذه الشروط هي من التنوع والكثرة ، وبعضها هو من التقلب ، بحيث يتعذر ان يبقى الدستور ثابتاً دائماً ؛ فالرغبة في مضاهاة الغير أو الظهور عليهم ، والطمع في الإثراء، والطموح ، وتكدس الثروات هي الدوافع الرئيسية الى الثورات (ك٥ ، ف٢ ) .

ان عدداً لا يستهان به من هذه الشروط يعود الى الطبيعة وليس للانسان عليه سلطان ؛ بيد أن من الشروط ايضاً ما ينبع من التفكير والارادة ، وللانسان ان يتحكم بها بالاستعانة بالتربية التي يفترض فيها ان تزرع في فؤاد الطفل حب الفضيلة المدنية . والتربية التي

---

(١٦١) الديماغوجية او الغوغانية سياسة تملق الكثرة. « م » .

تنجب مواطنين صالحين هي تلك التي تحاذر أن تنمي وظيفة على حساب الوظائف الاخرى والتي تعرف كيف تحافظ على التراتب الهرمي لهذه الوظائف وعلى قيمة كل وظيفة منها : فمحفوفة هي بالمخاطر تربية اسبارطة الحربية ، مثلاً ، تلك التربية التي تجعل من الحرب غاية المدينة ، بينما الحرب لا تخاض والاشغال لا تنجز إلا طلباً للسلم ولوقت الفراغ ؛ ومحفوف ايضاً بالمخاطر الافراط في حب الرياضة البدنية ، هذا الإفراط الذي يجعل من كل مواطن لدى اهل طيبة رياضياً ، والافراط في حب الموسيقى الذي يريد أن يصير المواطنون كلهم عازفين مهرة . وينبغي في الحقيقة ترييض الجسم برسم النفس ، وترييض الجزء الادنى من النفس ، أي الانفعالات والاهواء ، برسم الجزء الاعلى ، أي الارادة، واخيراً ترييض الجزء الاعلى نفسه برسم النظر العقلي ( ك٧ ، ف١٢ ) .

تنمية النظر العقلي هي إذن الهدف النهائي والاوحد ، وكل ما عداه لا يعدو ان يكون شرطه أو نتيجته ؛ ففي النفس البشرية ، كما في المجتمع ، كما في الكون ، ينزع كل شيء نحو العقل ويصبو اليه . وربما لم تكن الفلسفة دراسة العقل ذاته ، وهو ما يتجاوز طاقة الانسان ، بقدر ما أنها دراسة هذا النزوع عينه ، ومعه جملة الشروط الكثيرة العدد والعظيمة التنوع التي تكشف لنا عنها التجربة . وما عالم أرسطو الفكري إلا لوحة بمختلف درجات مقاربة هذه الشروط(١٦٢) . ففي الدرجة العليا تأتي العلوم النظرية ، اي الفلسفة الاولى والطبيعيات والرياضيات ، وهي تدرس الاشياء التي لا يمكن ان تكون غير ما هي كائنة عليه والتي يكمن كمالها في ضرورتها بالذات ؛ وفي الدرجة الدنيا تأتي العلوم العملية والشعرية ، أي تلك التي يمكن ان

---

(١٦٢) **ما بعد الطبيعة**، الهمزة، ف ١ ١٠٢٥ ب ، ١٨ ـ ٢٨ .

تكون موضوعاتها غير ما هي كائنة عليه لانها منوطة في آن معاً بالشروط الطبيعية ، التي يوفرها حظ مؤاتٍ ، وبالمجهود الانساني ؛ والعلوم الاولى ، أي العملية ، هي الاخلاق والسياسة ، وحصيلتها هي الافعال ؛ اما الثانية ، أي الشعرية ، فهي التقنيات على اختلاف انواعها ، وحصيلتها إنتاج مختلف المنتجات المصنوعة من قبل الانسان ؛ بيد أن هذا التصنيف لا يلغي بتاتاً الاتصالية المثلى التي تجعل من الفعل الانساني، مثله في ذلك مثل النظرية الرياضية، نتيجة قياس منطقي، والتي لا يتاح معها للخطابة والشعر التأثير في الانفعالات والاهواء إلا عن طريق القوة العاقلة التي هي ملهمتهما ايضاً .

( ١٤ )

## المشائية بعد ارسطو

ليس ارسطو - وكان دخيلاً - هو من أسس مدرسة المشائين ، بصفتها جمعية مشروعة معترفاً بها من قبل المدينة ، وانما هو ثيوفراسطس الذي أورثه أملاكه بموجب وصية حفظها لنا الزمن . ويومئذ آلت المدرسة الى رابطة عبادية ، موقوفة على ربات الشعر ، ومالها المشترك الذي لا يجوز التصرف به الدور والبساتين الموروثة عن ارسطو ، وأعضاؤها فئتان : الشيوخ الذين ينتخبون رئيس المدرسة، والفتيان المكلفون بتنظيم ولائم عامة مع مطلع كل قمر جديد يدعى إليها أشخاص من غير المنتسبين الى الرابطة . العمل الفلسفي جماعي إذن . ولم تكن حياة المدرسة سهلة اصلاً ؛ فقد كانت تحوم حولها شبهة النزعة المقدونية وعدم التعاطف مع الاثينيين ، مما عرضها

للاخطار مراراً ؛ ويوم اضطر المقدوني ديمتريوس الفاليري[١٦٣] الى التنازل عن حكم اثينا في سنة ٣٠١ ، بدأت ضد أصدقاء مقدونية حملة اضطهاد قادها ديموخارس ، ابن اخي ديموستانس؛ وقد طالت بادىء الامر المشائين ، واضطر ثيوفراسطس الى مبارحة اثينا . ومنذئذ تراخت الاواصر بين المشائية واثينا . واندفع تلامذة ارسطو عن طيب خاطر للعمل في المدينة التي طفق اسمها يكسف سطوع اثينا : الاسكندرية[١٦٤] .

كان انجذاب المشائين الى مدينة العلم والتبحر أمراً طبيعياً . فتلامذة ارسطو اتجهوا فعلاً نحو الابحاث التجريبية ؛ فقد كان جلهم من علماء النبات والحيوان والتاريخ ، فأسلسوا قيادهم عن طواعية للتوجيه الصادر عن المعلم بضرورة الانكباب على الدراسات المتخصصة. واشهر هؤلاء أودامس ،وارسطوكسانس التارنتي ، وعلى الاخص ثيوفراسطس الارسسي ( ٣٧٢ ـ ٢٨٨ ) الذي له كتاب في ما بعد الطبيعة تبدأ الشذرة التي وصلتنا منه بتوكيد وجود صلة وثيقة ونوع من الاتحاد بين المعقولات وموضوعات الطبيعيات[١٦٥] ؛ ويبدو ان مبالغات مذهب أرسطو الغائي ، الذي عارضه بالخبرة والتجربة ، قد استرعت انتباهه ايضاً ( ص .٣٢ ، الفقرة ١٢ ) . ومجموعاته في علم النبات ، التي صانها لنا الزمن ، وأبحاثه في موضوعات طبيعية شتى كعلامات الجو والريح والماء والوقائع

---

(١٦٣) ديمتريوس الفاليري: خطيب وسياسي ومؤرخ اغريقي (توفي نحو ٢٨٣ ق. م ) بحكم اثينا باسم الملك المقدوني كاسندري.«م».

(١٦٤) فيلاموفتش ـ مولندورف: انتيغونوس الكارستي -ANTIGONOS VON CARYS TOS ،١٨٨١، ص ٢٦٤ ؛ زيبارت : روح الجماعة عند الاغريق DAS GRIECHISCHE VEREINSWESEN ،١٨٩٦، ص ٧١ .

(١٦٥) نشرها براندريس مع ما بعد الطبيعة لارسطو ، برلين ١٨٢٣، ص ٣٠٨ .

الجيولوجية المختلفة(١٦٦) ، وكتابه المشهور في الطبائع الذي يشف بوضوح عن ميل الاخلاق المشائية الى الوصف التفصيلي ، وتاريخه عن آراء الطبيعيين الذي غدا مصدراً رئيسياً من مصادر النَقَلة الاغريق ، واخيراً مباحثه التاريخية المفصلة حول ولاة مدينة أرسس وقضاتها ، كل ذلك ينم بجلاء عن اتجاه المدرسة . ولم يهتم ثيوفراسطس الارسسي بالدين إلا كما يهتم به المؤرخ او المختص في الانتروبولوجيا ؛ ولم يكن على ثبات موقف فيما يتصل بطبيعة الالوهة ، فرآها مجسدة تارة في روح وطوراً في السماء أو في النجوم ؛ وبالمقابل تغزر لديه التفاصيل الواقعية في نقده للأضاحي الدموية التي دلل على طابعها الفائت أوانه وشجبها لما بين البشر والحيوان من قرابة لم يصادر على وجودها مصادرة كما لو أنها عقيدة ايمانية ، بل أثبتها من خلال الملاحظة الوضعية لبواكير العقل لدى الحيوان(١٦٧).وتُلاحظ الميول عينها لدى اقليارخوس السولوري الذي جمع ، لغرض تاريخي صرف ، الخرافات والمعتقدات الباطلة عن الآخرة(١٦٨) .

ان الارسطوطاليسية ، التي آلت بعد بضعة قرون الى وثوقية جامدة أشد الجمود ، كانت عصرئذ اكثر المدارس طلاقة وتسامحاً . فأقليارخوس السولوري ، مثلاً . تخلى في مضمار علم الفلك عن نظرية الافلاك الكروية ليأخذ بنظرية افلاك التدوير (١٦٩) . وتعرضت المبادىء الاساسية لطبيعيات ارسطو بوجه خاص (١٧٠) لهزة قوية من جراء

---

(١٦٦) اكتشف بلاس BLASS شذرة من مبحث له عن الماء ضمن THE HIBBEH PAPYRI لغرنفل GRENFELL، ك ١، الرقم ١٦ .

(١٦٧) نقلاً عن فورفوريوس في مصنفه في التعفف DE L'ABSTINENCE .

(١٦٨) نقلاً عن أبروقلوس شرح الجمهورية، منشورات كروك، ك ٢، ص ١١٤ .

(١٦٩) فلك التدوير: دائرة مركزها في محيط دائرة كبيرة.«م» .

(١٧٠) بلوتارخوس: عن الوجه الذي في القمر DE ORBE IN FACIE LUNAE، الفصل الرابع .

نظرية استراتون اللمبساقي ( المتوفي نحو ٢٧٠ ) الذي عمل في بلاط مصر ، من ٣٠٠ الى ٢٩٤ ، مؤدباً لبطليموس الثاني . ففي عبارة معاكسة تماماً لصيغة أرسطو قال ان المصادفة سابقة على الطبيعة ؛ والواقع أنه هجر نظرية المحالّ الطبيعية والعلة الغائية ، ولم يقبل بغير الثقالة قوة فاعلة وحيدة ؛ وقد درس بعناية لم يسبقه اليها أحد حركة السقوط ، وبرهن على تسارعها بإثباته ان القوة التي يصطدم بها الثقيل بعائق ما تزداد طرداً مع تزايد المسافة التي يقطعها . ومن الثقالة وحدها ايضاً يستنتج محل كل عنصر من العناصر الاربعة من الاسفل الى الاعلى ؛ فالعنصر الادنى ، المضغوط ، يخرِج منه ، مثل الاسفنجة عندما تعصر ، العنصر الاعلى الذي يستقر على هذا النحو على سطحه ؛ ولا وجود بطبيعة الحال للأثير ، والسماء هي من طبيعة نارية . وفروق الثقالة ما بين هذه الاجسام مردها الى ما تحتوي عليه من خلاءات متفاوتة في حجمها ، والبرهان على الخلاء هو في انتقال الضوء والحرارة ، إذ يستحيل انتقالهما إلا عبر أوساط غير مادية . وعلى هذا النحو يمكن ان يتولد نظام طبيعي ( هو في ارجح الظن واحد لا يتغير ازلاً ابداً ) من مجرد علية ميكانيكية : فالسقوط ، والتكاثف ، والجذب قمينة بتفسير كل ما في الوجود . وليس من إله آخر غير الطبيعة التي تنتج وتنجب ، بدون اية عاطفة وبدون أي صورة ، الموجودات قاطبة ؛ والصورة لا تعود تتصف بما كانت تتصف به من ثبات لدى أرسطو ؛ فالنقطة الاولية والنقطة النهائية تولدان وتبيدان نظير الحركة نفسها .

ولنذكر ايضاً المؤرخ ديقايرخوس الذي عاد ، في تاريخه المختصر للشعب الاغريقي [١٧١] ، الى الاخذ على أساس منهج وضعي بالقصة

---

(١٧١) ذكره فورفوريوس: في التعفف، ك ٤، ف ٢ .

الهزيودية القديمة عن أصول التاريخ ، فميز عصوراً متعاقبة ، هي على التوالي العصر الذهبي الذي كان فيه البشر يحيون في وئام وبلا عمل ، والعصر البدوي الذي بدأت فيه ، مع تدجين الحيوانات ، الملكية والحرب وغارات النهب والسلب ، والعصر الزراعي الذي تأكدت فيه هذه السمات وتعمقت .

أما اقريطولاوس ، الذي ترأس المدرسة من ١٩٠ الى ١٥٠ ، فيكاد ان يكون منقطع الصلة بالمشائية . فالإله الاسمى يصير عقلاً منبثقاً عن الأثير اللامنفعل ؛ والنفس ايضاً اثير عاقل . واقريطولاوس هو ، فيما يبدو ، من عرض بوضوح ودقة في حقل الاخلاق المذهب الذي اعتبر في العصور التالية مذهب المدرسة المشائية : فالحياة الموافقة للطبيعة لا يمكن ، في نظره ، أن تتحقق إلا بثلاثة أنواع من الخيور : خيور النفس ، وخيور الجسم ، والخيور الخارجية .

التخصص والميل الى نزعة عقلانية مناوئة ضمنياً للدين : هاتان هما اذن السمتان اللتان تميزت بهما الارسطوطاليسية الشائخة التي خسرت كفلسفة شعبيتها وتراجعت بسرعة امام النجاح العام الذي احرزته المذاهب الوثوقية التي رأت النور غداة وفاة الاسكندر . وقد تحدرت هذه المذاهب الوثوقية لا من صلب افلاطون وأرسطو ، بل من صلب مدارس من نوع مغاير تماماً ، انبثقت هي الاخرى عن السقراطية ، ولا بد لنا من الكلام عنها اولاً .

# المراجـع

## آثار ارسطو

Edition de l'Œuvre d'Aristote et des Commentaires (en 23 vol.) publiés par l'Académie de Berlin, par Bekker (t. I et II, 1831, réimprimés en 1959; tome III, traductions latines; tome V, 1870: *Index aristotelicus*, de Bonitz (également réimprimé); et *Supplementum aristotelicum*, 1885-1895); *Fragments*, par V. Rose, Biblioth. Teubner, 1886; R. Walzer, Florence, 1934; W.D. Ross, Oxford, 1955.

Editions partielles: *Métaphysique*, édit. Bonitz, Berlin, 1848-9; édit. Ross, Oxford, 1924; *Organon*, édit. Waitz, 1844-6; *De l'âme*, édit. Trendelenburg, 1833: édit. W. D. Ross, Oxford, 1956; *Ethique à Nicomaque*, édit. Burnet, 1900, livre X par G. RODIER, Paris, 1897; *Politique*, édit. Newmann, 1887-92; les livres III et IV traduits en anglais et commentés par R. ROBINSON, Oxford, 1962; *Météorologiques*, édit. Ideler, 1834-36; édit. Fobes, 1919; *De caelo*, texte et traduction italienne, par O. LONGO, Florence, 1961; *Aristotle's Protrepticus, an attempt at reconstruction*, by Ingemar DURING, Göteborg, 1961.

*Traductions françaises:* Œuvres complètes, par Barthélemy-Saint-Hilaire; *Organon*, par Tricot, 1936-50; *Métaphysique*, 2 vol., par Tricot, 1933, nouvelle édition, 1953; *Métaphysique*, I-III, par Colle, 1912-1922; *De l'Ame*, par Rodier, 1900; *De l'Ame*, par Tricot, 1934; *Physique*, par Carteron, 1926 (deux tomes de la collect. Budé); *Physique*, II, par Hamelin, 1900; *Physique*, IV, 1-5, par Carteron, 1923; *De la génération et de la corruption*, par Tricot, 1934; *Parva Naturalia*, par le même, 1951 et par R.

Mugnier (avec le texte, 1953); *L'Histoire des Animaux*, par Tricot, 1957; *Les Parties des animaux*, par P. Louis, 1956 (livre I avec commentaire, par J.-M. Le Blond, 1945); *Politique*, par Thurot; par J. Aubonnet (1960 et suiv.); *Constitution d'Athènes*, par Haussoulier, 1892; Ethique nicomachéenne, liv. I et II, par Souilhé et Cruchon, *Archives de philosophie*, 1929; l'ensemble par Gauthier et Jolif (1, 1958), par Tricot, 1959: *Les Topiques*, édit. J. Brunschwig, collect. Budé (à paraître en 1967).

## دراسات عامة

O. HAMELIN, *Le système d'Aristote*, publié par Léon Robin, Paris, 1920.

C. PIAT, *Aristote*, Paris, 1903.

Ch. LALO, *Aristote*, Paris, 1923.

W. D. ROSS, *Aristotle*, Londres, 1923; trad. fr., Paris, 1930.

W. JAEGER, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlin, 1917 et *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, 1923 *trad. anglaise par R. ROBINSON)*.

E. BIGNONE, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Florence, 1936.

LE BLOND, *Logique et méthode chez Aristote*, Paris, 1939: *Eulogos*, 1939.

L. ROBIN *Aristote*, Paris, 1944.

F. NUYENS, *L'Evolution de la psychologie d'Aristote*, 1948.

P. MORAUX, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain, 1951.

J. ZURCHER, *Aristoteles Werk und Geist*, Paderborn, 1952.

V. les *Actes du Congrès Budé de Lyon* (septembre 1958), Paris, 1960.

R. WEIL, Etat présent des questions aristotéliciennes, *Information littéraire*, 1959, p. 20-31.

J. BRUN, *Aristote et le lycée*, Paris, 1961 (sommaire).

J. MOREAU, *Aristote et son école*, Paris, 1962.

Donald J. ALLAN, *Aristote philosophe*, Paris, 1962.
P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, 1re édit., 1962: 2e édit., 1966.
P. AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, Paris, 1963.
A.-J. FESTUGIERE, Un fragment nouveau du Proptreptique d'Aristote, *Revue philosophique*, 1956.

## دراسات متخصصة

I et II. – H. MAIER, *Die Syllogistik des Aristoteles*, Tübingen, 1896-1900.
C. THUROT, *Etudes sur Aristote*, 1861.
M. ROLAND-GOSSELIN, Les Méthodes de la définition d'après Aristote. *(Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1912.)
L. BRUNSCHVICG, *Qua ratione Aristoteles metaphysicam vim syllogismo inesse demonstraverit*, 1897.
L. ROBIN, Sur la conception aristotélicienne de la causalité, *Archiv für die Geschichte der Philosophie*, 1909 *(La Pensée hellénique des origines à Epicure*, 1942, p. 423-485, 2e édit., 1967).
P.-M. SCHUHL, *Le dominateur et les possibles*, Paris, 1960.
W. et M. KNEALE, *The development of logic*, Oxford, 1962.

III à IV. IX. – RAVAISSON, *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, 1er vol., 1836 (réimprimé en 1920).
L. ROBIN, *La Théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, 1908 (réédition photographique en 1962).
Ch. WERNER, *Aristote et l'idéalisme platonicien*, 1910.
J. BIDEZ, *Un singulier naufrage littéraire dans l'Antiquité: A la recherche de l'Aristote perdu*, Bruxelles, 1943.
P. WILPERT, *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*, Ratisbonne, 1959.
A. J. FESTUGIERE, Un fragment nouveau du Protreptique d'Aristote, *Revue Philosophique*, 1956.
W. G. RABINOWITZ, *Aristotle's Protrepticus and the sources of its reconstruction*, I (Berkeley et Los Angeles, 1957).
h. D. SAFFREY, *Le Περὶ Φιλοσοφίας d'Aristote et la théorie*

*platonicienne des Idées Nombres*, Leyden, 1955.

V. DECARIE, *L'objet de la métaphysique selon Aristote*, Paris, 1961.

Pierre AUBENQUE, *Le problème de l'Etre chez Aristote*, essai sur la problématique aristotélicienne, Paris, 1962.

VII et VIII. X. – CARTERON, *La Notion de Force dans le Système d'Aristote*, 1923.

DUHEM, *Le Système du monde de Platon à Copernic*, tome I, p. 130-214, 1913.

XI. – POUCHET, *La Biologie aristotélique*, 1885.

M. MANQUAT, *Aristote naturaliste*, 1932.

W. JAEGER, Pneuma im Lykeion, *Hermès*, 1913, 29-74; *Diokles von Karystos*, 1938.

L. BOURGEY, *Observation et expérience chez Aristote*, Paris, 1955.

XII et XIII. – OLLE-LAPRUNE, *La Morale d'Aristote*, 1881.

A.-J. FESTUGIERE, *Aristote: Le Plaisir*, 1936.

DEFOURNY, *Aristote, Théorie économique et société*, Louvain, 1914; *Aristote et l'éducation*, 1919; *Aristote et l'évolution sociale*, 1924.

M. GILLET, *Du Fondement intellectuel de la morale d'après Aristote.*

L. COOPER, A. GUDEMANN, *A Bibliography of the poetics of Aristote*, New Haven, 1928.

P. MORAUX, *A la recherche de l'Aristote perdu: le dialogue sur la Justice*, Louvain-Paris, 1957.

R. ROBINSON, L'Acrasie selon Aristote, *Revue Philosophique*, juillet-septembre 1955, p. 261-280.

R. WEIL, *Aristote et l'histoire, essai sur la Politique*, Paris, 1960.

P. AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, Paris, 1963.

XIV. – THEOPHRASTE, *Caractères*, édit. Navarre, collection G. Budé, 1921; *Fragments*, édit. Teubner. *Métaphysique;* édit. W. D. Ross et Fobes, Oxford, 1929, et trad. Tricot, Paris, 1948.

Voir les textes des élèves d'Aristote édités à Bâle par F. Wehrli de

1944 à 1959 sous le titre: *Die Schule des Aristoteles:* I, Dicéarque; II, Aristoxène; III, Cléarque; IV, Démétrios de Phalère; V, Straton de Lampsaque; VI, Lykon et Ariston de Céos; VII, Héraclide Pontique; VIII, Eudème de Rhodes; IX, Phainias d'Erèse, Chamaileon, Praxiphanes; X, Hieronyme de Rhodes, Critolaos et ses élèves, Conclusions générales et Index.

J. BERNAYS, *Theophrastos Schrift über die Frommigkeit*, 1866.

BOCHENSKI, *La logique de Théophraste*, 1947.

E. BARBOTIN, *La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste*, Louvain, 1954.

G. RODIER, *La Physique de Straton de Lampsaque*, 1891.

Jean ITARD, *Les livres arithmétiques d'Euclide*, Paris.

## الفهرس



# الكتاب الأول
# المرحلة الهلينية

## الفصل الأول

## الفصل الثاني



## الفصل الثالث

## الفصل الرابع



٨٧١٠٦٣/٣٠٠٠